Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Zukrigl, D. v. Aberle, D. Himpel
und D. Kober,
Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Vierundfünfzigſter Jahrgang.

Erſtes Quartalheft.

Tübingen, 1872.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Digitized by Google

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Unterſuchungen über die Lehre von Geſetz und Freiheit.

Von Profeſſor Lic. Linſenmann.

Dritter Artikel.

Die evangeliſchen Räthe.

Die Lehre von den evangeliſchen Räthen ſteht mit unverwüſtlichen Zügen in der Geſchichte der chriſtlichen Kirche geſchrieben. Wo immer altchriſtlicher, katholiſcher Boden iſt, da ſtehen noch, wenn auch zerbrochen, die einſamen Zellen frommer Einſiedler und die Kloſtermauern, die verlaſſene Heimat der Mönche und gottgeweihten Jungfrauen. Wo irgendwie katholiſches Leben friſch erblüht, da iſt es genährt von jener höhern Myſtik des Glaubens, des Gebets und des Opfers, die in den kirchlichen Genoſſenſchaften ihre Wohnſtätte hat; und jeder neue Aufſchwung des Katholicismus hat neue religiöſe Körperſchaften und in ihnen ebenſo viele neue Formen des myſtiſchen Gnadenlebens, neue Aſyle der gefährdeten Unſchuld, der ſtillen Beſchaulichkeit, der he-

roiſchen Nächſtenliebe, der ſelbſtloſen Wiſſenſchaft hervorgerufen. Wer für die Gegenwart wirken will, deſſen Aufgabe iſt es, dieſe Monumentenſprache der Geſchichte zu deuten.

Die Einöden Paläſtinas, die durch die Aſceſe Johannes des Täufers und durch jene bedeutungsvolle Quadrages des Heilandes ſelbſt geheiligt worden, ſind ſeitdem nicht mehr ohne Aſceten geweſen, welche das beſchauliche Leben, das ſelbſt den Heiden wie Pythagoras und Platon als die wahre Philoſophie erſchien, für ſich erwählten und Ernſt machten mit der Verachtung der Welt, die ja vom Herrn ſelbſt ſo oft im Gegenſatz zum Reiche Gottes genannt und als das Reich des Widerſachers bezeichnet wurde. Die Idee von einem Gegenſatz zwiſchen Gott und Welt, Gottesdienſt und Weltdienſt, war nun einmal im Evangelium enthalten; wer mochte ſie richtig auslegen?

Zu gleicher Zeit, da ein Theil der jungen Chriſten ſich in der Welt einzurichten ſuchte, Gemeinden bildete, und vor der Welt frei und freudig den Glauben Chriſti bekannte und übte und im blutigen Martyrtod beſiegelte, ſuchte ein anderer Theil ſein Heil in der Flucht aus der Welt, indem er ſich zurückzog aus einer Geſellſchaft, in welcher die Gegenſätze unverſöhnlich zu bleiben ſchienen; und auch dieß war nur eine andere Art von Martyrthum, ob es nun in einem zurückgezogenen Leben in den Paläſten der Hauptſtadt oder in den Wüſten Ägyptens und Syriens ſich vollzog; es war nur eine andere Art, die Welt zu überwinden um Chriſti willen.

Die Welt blieb Welt, auch nachdem mit Conſtantin die chriſtliche Religion zur Staatsreligion geworden. Zwar entfaltete ſich jetzt die Kirche unter dem Schutze jenes Schwertes, welches vordem ihre Bekenner hingerafft hatte, und ſie durfte

officiell der ſtaatlichen und bürgerlichen Geſellſchaft ihr Siegel aufdrücken; aber die Ehe zwiſchen Kirche und Welt war eine unfriedliche und unfruchtbare. Hin und hergeworfen zwiſchen Religion und Politik, Glaubenseifer und Ehrgeiz, apoſtoliſcher Einfalt und höfiſcher Intrigue, mußte mancher unter den Beſſern zaghaft werden, auf dem glatten Boden des öffentlichen Lebens ſich ungefährdet zu bewegen; die Städte des Reiches wie die Heerlager waren Heerde moraliſchen Verderbniſſes, auf dem Lande war ſchlecht übertünchtes Heidenthum; da verließen ſie in Schaaren eine Geſellſchaft, an deren Regeneration ſie verzweifelten, und erfüllten die Gebirge und die Wüſten mit Lauren und Klöſtern; die Städte erſchienen ihnen als Einöden, die Wüſte als Paradies. Es ſind die Größten ihrer Zeit, welche dieſes Leben erwählten; wer trüge nicht eine ſtille Verehrung zu jener Zelle zu Bethlehem, deren Bewohner ein heiliger Hieronymus war! Daß uns die Formen jener Aſceſe nicht immer ganz verſtändlich ſind, darf uns nicht beirren. Nicht einmal die Geſtalt Simeons des Stiliten möchten wir im Bilde jener alten Kirche vermiſſen; es liegt darin eine erſchütternde Gewalt für denjenigen, der über die Form hinweg das Weſen der Sache zu erfaſſen gelernt hat.

Jedesmal dann, wenn die Welt in einer großen geiſtigen Verödung lag, wenn anſtatt geiſtiger Bildung rohe Gewalt der Waffen herrſchte, wenn politiſche Wirren die höhern Intereſſen niederdrückten oder wenn große ſittliche Fäulniß ſich der Geſellſchaft bemächtigt hatte, wurde ein mächtiger Zug zur Weltflucht bemerkbar; aus der anſteckenden Berührung mit der Welt zogen ſich die reinern, ernſter angelegten Seelen zurück in die Einſamkeit des Kloſters, vertieften ſich in die verborgenen Wege chriſtlichen Liebeslebens, verjüngten ſich

am Borne frommer Contemplation; der Form nach war es Weltflucht; in der That aber keimte in diesen geweihten Stätten schon wieder eine neue Saat für das Leben; von den „Gestorbenen für diese Welt" gieng eine regenerirende Kraft aus in die Welt.

Das Wirken eines Gregor d. G., eines Bernhard von Clairvaux zu verkleinern ist nicht möglich; hier kommt man schlechterdings nicht aus mit dem Vorwurf religiöser Schwärmerei; solche Männer sind einfach providentiell; ohne sie wäre die europäische Menschheit nicht geworden, was sie geworden ist. Und wer ist nicht erfüllt von Bewunderung für das reiche innerliche Geistesleben eines Heinrich Suso und Tauler, und wer könnte die Quellen verkennen, aus welchen sie schöpften, die Ascese, die Einsamkeit, die Contemplation, die Gottesminne, die um so lieblicher in diesen heiligen Kreisen erblühte, je wirrer und wilder es draußen in der Welt gegen Ende des Mittelalters wogte und stürmte, im Staat wie in der Kirche. Man hat schon oft als geistige Frucht dieses Ringens und Strebens nach Innerlichkeit die deutsche Reformation darstellen wollen, und hat dabei nicht erwogen, daß gerade die deutsche Reformation dem lebendigen Baume des innerlichen Christenthums die ächtesten Quellen abgegraben hat, indem sie in Bausch und Bogen das Ordensleben verwarf, weil sie für die Mystik der evangelischen Räthe kein Verständniß hatte.

Die Geschichte des Protestantismus hat nur eine hervorragendere Erscheinung, welche im Streben nach Innerlichkeit, in der Sehnsucht nach einem mystischen Gnadenleben und in der Weltüberwindung durch Weltflucht einige Vergleichungspunkte mit der katholischen Ascetik darbietet, das sind die Jünger Philipp Jacob Speners, die collegia

pietatis, für deren theologiſche Richtung wir hier nicht einzuſtehen haben und deren verſchiedene Abzweigungen uns nicht weiter intereſſiren, die uns aber darum merkwürdig ſind, weil wir in ihnen vornehmlich jenes religiöſe Bedürfniß wieder finden, welches auf unſrer Seite das Streben nach chriſtlicher Vollkommenheit auf Grund der evangeliſchen Räthe, alſo namentlich das Ordenswesen, hervorgerufen hat [1]).

Und wie wir gerade in den beſonders kritiſchen Wendepunkten der Kirchengeſchichte die Ordensmänner ſchaffend und belebend eingreifen ſehen in das religiöſe Leben der Völker, ſo können wir uns auch heute den Einfluß dieſer eigenthümlichen Myſtik nicht verbergen, welche hunderte der tüchtigſten Kräfte in das Kloſter zieht und jene Hallen wieder baut, bevölkert und ſchmückt, in welchen wieder wie ehedem die heilige Pſalmodie ertönt; aus den Klöſtern treten ſie dann wieder heraus in die Welt; man lernt das Ordensgewand wieder kennen, und ſelbſt ſeine principiellen Feinde lernen es achten, wenigſtens an jenen frommen Frauen, deren Emancipation darin beſteht, daß ſie den Kranken dienen in den Spitälern, den Gefangenen in den Zuchthäuſern, den Waiſen in ihren Aſylen, den Verwundeten auf den Schlachtfeldern.

---

1) Seine geſchichtliche Bedeutung erhielt der Pietismus hauptſächlich durch ſeinen Kampf gegen die ſtarre Aeußerlichkeit und den ertödtenden Druck der herrſchenden (proteſtantiſchen) Theologie. Auch hierin ließe ſich eine Aehnlichkeit zwiſchen ihm und der Richtung eines Suſo, der deutſchen Theologie u. ſ. w. nachweiſen. — Ungefähr gleichzeitig mit Spener lebte J. G. Gichtel, † 1711 zu Amſterdam; dieſer errichtete die Gemeinde der „Engelsbrüder", welche, ſich aller Luſt, Arbeit und Sorge enthaltend, durch Gebet und Zerknirſchung, durch fromme Beſchaulichkeit und Eheloſigkeit den Zorn Gottes gänzlich vertilgen und wie es die Bibel (Luc. 20, 56; Matth. 22, 30) verheißen, die Menſchen zu Engeln machen wollten. Hettner, Literaturgeſchichte des 18. Jhrh. III. 1. S. 56.

Es iſt die katholiſche Kirche welcher dieſe Erſcheinungen angehören; es iſt das Princip des Mönchthums, aus welchem ſie entſprungen, jenes Mönchthums, das ſeine Lobredner unter den Beſten unſrer Zeit, Möhler, Montalembert u. A. gefunden hat. Der katholiſchen Kirche gehören alſo auch jene ſittlichen Principien an, die in den „evangeliſchen Räthen" ihre Verwirklichung finden.

Wir haben mit dieſen kurzen Andeutungen einen Traditionsbeweis geführt, einen beſſern vielleicht, als wenn wir bei einzelnen Kirchenvätern um Belegſtellen für die Lehre vom Rath betteln gegangen wären [1]). Dagegen iſt es nicht ganz ſo leicht, den Beweis dafür, daß dieſe Lehre wahrhaft im Evangelium Chriſti begründet und ein Element der ächt chriſtlichen Moral ſei, zu erbringen; oder vielmehr iſt es ſchwer, den wahren Sinn und die eigentliche Bedeutung derjenigen Sittenlehren herauszuſtellen, welche man unter dem Schulausdruck „evangeliſche Räthe" behandelt. Und doch haben wir es hier mit einem der ethiſchen Contradogmen zu thun, welches wir wiſſenſchaftlich begreifen müſſen, wenn uns die immerhin ſeltſamen Erſcheinungen der chriſtlichen Myſtik, des Ordenslebens u. ſ. w. verſtändlich werden ſollen.

Die Lehre von den Räthen überhaupt, zu denen die ſog. evangeliſchen Räthe nur eine beſonders charakteriſtiſche Art ausmachen, bietet unſrer Erkenntniß dieſelbe Schwierigkeit wie die chriſtlichen Dogmen im Allgemeinen. Was liegt z. B. unſerm religiös-ſittlichen Bewußtſein näher als der Glaube

1) Wir meinen damit Belegſtellen, welche über das Verhältniß von Gebot und Rath Aufſchluß geben könnten. Wie man in der alten Kirche über die Tugend der Jungfräulichkeit u. ſ. w. gedacht, dafür wären nicht nur einzelne Stellen, ſondern ganze Bücher anzuführen z. B. von Methodius, Ephräm, Hieronymus u. A.

an die Kraft und Wirkſamkeit des Gebetes; und doch wie ſchwer iſt derſelbe wiſſenſchaftlich zu vereinbaren mit den ewigen Rathſchlüſſen der göttlichen Weltregierung! Aehnlich iſt es nun auch mit dem vorliegenden Problem. Die Subſtanz dieſer Lehre gehört ſo deutlich zu unſerm Glaubensbewußtſein, die Wahrheit derſelben ſteht ſo lebendig vor unſrer Seele, daß dieſelbe nur künſtlich in Zweifel gezogen werden kann, und doch finden wir ſehr ſchwer die richtige Formel, die wiſſenſchaftliche Bewährung für dieſelbe. Es iſt nicht möglich, die gewöhnlichen Darſtellungen dieſer Lehre in den Lehrbüchern der Moral zu leſen, ohne von einem Gefühl der Unſicherheit beſchlichen zu werden, als ob doch noch ein Bruch in der Rechnung ſei und als ob man ſich mit einer ſophiſtiſchen Wendung oder unbewieſenen Vorausſetzung über dieſe oder jene Schwierigkeit hinwegſetze; jeder proteſtantiſche Ethiker bereitet uns eine Art von Verlegenheit, weil er eine Seite der Sache hervorkehrt, welche eine evangeliſche Wahrheit repräſentirt und doch mit unſern katholiſchen Vorausſetzungen nicht ſtimmen will. Wir werden der Wahrheit näher kommen, wenn wir die Schwierigkeiten unſers Problems anerkennen, als wenn wir ſie einfach läugnen. Von dieſem Gedanken laſſen wir uns in der folgenden Darſtellung leiten; wir wollen Sinn und Bedeutung der kirchlichen Lehre nicht abſchwächen und verflachen, ſondern ſie in ihrer Tiefe faſſen. Wo immer uns ein Verſtändniß aufgeht auch nur für eine Seite des Problems, da iſt auch ſchon eine Stufe zum Beweis der Wahrheit erklommen.

Man braucht nicht voreingenommen zu ſein gegen die ſtrengern und ernſtern Formen chriſtlicher Aſceſe; man braucht nur einen Sinn für geſchichtliche Wahrheit und einen ruhigen Blick für die Wirklichkeit zu beſitzen, um wahrzunehmen,

daß den meisten jener geschichtlichen Erscheinungen, in denen sich die Idee der Ascese und des Mönchslebens am schärfsten ausprägt, etwas anklebt, das die Kritik herausfordert.

Es ist schon schwer, den Gegensatz zu verstehen, welcher nach verschiedenen Aussprüchen der heil. Schrift besteht zwischen der Welt, dem Reiche des Fürsten der Finsterniß, und dem Reiche Gottes. Der Gedanke aber, daß das wahre Christenthum, die volle und ideale Christusnachfolge, in der Weltflucht bestehe, enthält etwas Unwahres und Verwirrendes, und müßte in strenger Consequenz zur dualistischen Weltanschauung führen. Christus selbst hat 30 Jahre im Elternhause gelebt und 40 Tage in der Wüste, sein öffentliches Leben und Wirken aber war in der Welt und für die Welt. Mönche im strengen Sinne dieses Wortes waren weder die Apostel noch selbst Johannes der Täufer; die Weltflucht konnte man viel eher bei den Pythagoräern, Essenern und Therapeuten kennen lernen. Sollte das Christenthum die menschliche Gesellschaft regeneriren und sollte durch dasselbe das Angesicht der Erde erneuert werden, so durfte es nicht dadurch geschehen, daß die Besten sich der Gesellschaft und ihrer Arbeit, den Pflichten des Bürgers und Staatsunterthanen, entzogen. Wir wollen kein sehr großes Gewicht darauf legen, daß, wie spätere heidnische Schriftsteller den Christen zum Vorwurf machten, tausende von Männern, auf welchen die Kraft des Staates ruhen sollte, als Einsiedler in die Wüste zogen, anstatt mit kräftigem Arm die stets bedrohlichen vordringenden Barbarenvölker von den Grenzen des Reiches abzuwehren; der Ruin des Reiches, das Abnehmen der Widerstandskraft des römischen Kaiserthums gieng aus andern Ursachen hervor; aber das kann doch gesagt werden, daß wenigstens das morgenländische Mönchsthum wenig oder

nichts vermocht hat, um die allmählige Auflöſung des Staatsweſens und die Verkümmerung des Kirchenweſens zu verhindern. Alle die geiſtigen Früchte der Aſceſe, ja ſelbſt ihrer Hände Arbeit, von deren Ertrag, wie man berichtet, ganze Schiffsladungen von Lebensmitteln den Armen Roms zukamen, hatten für die damalige Geſellſchaft keinen erweislichen Nutzen; es lag in dieſer Art von Aſceſe keine lebengebende Macht.

Um vieles fruchtbarer entfaltete ſich das Mönchthum im Abendland. Zwar war es auch bei den Söhnen des h. Benedikt immer der erſte Gedanke, die eigene Seele vor der Welt in Sicherheit zu bringen und ein verborgenes, dem göttlichen Dienſte allein geweihtes Leben zu führen; aber man ließ dabei doch die allgemeineren ſocialen Zwecke nicht ganz aus den Augen; man wollte nicht die Chriſten aus der Welt hinaus, ſondern das Chriſtenthum in die Welt einführen; das beſchauliche Leben wurde mit dem thätigen verbunden; man bildete die eigene Seele nach dem Bilde Chriſti, um dieſe Cultur auch in die Welt überzupflanzen. Aber es iſt, als ob das Kloſter die Berührung mit der Welt nicht ertrage; gar bald ſtand der Ordensmann mit dem einen Fuße im Kloſter, mit dem andern in der Welt. Je leuchtender ſich die großen Ideen, von denen das abendländiſche Mönchthum getragen war, entfalteten, deſto deutlicher zeigten ſich auch die Gegenſätze, die im Weſen ſelbſt lagen. Man kann nicht ſagen, daß es eine Ausartung des Mönchthums war — es gehörte vielmehr mit zu ſeiner providentiellen Beſtimmung: diejenigen, welche die Armuth Chriſti für ſich erwählt, wurden die Reichen und Beſitzenden; die das verborgene Leben Chriſti erwählt, wurden die Mächtigen der Welt, Herren großer Gebiete, hineingezogen in die großen Welthändel. Ehemals entzogen ſich die Ana-

choreten den Pflichten der bürgerlichen Gesellschaft; jetzt wurden Mönche — und Geistliche überhaupt — die Politiker, die Säulen des Staatswesens, selbst Kriegsherrn und Tischgenossen der Kaiser und Könige. Die trübern Erfahrungen beginnen; man mischt sich nicht ungestraft in die Angelegenheiten der Welt. Bald waren die Äbte nicht mehr die geistigen Führer der untergebenen Mönche; es genügte ihnen nicht mehr die Rolle des Elias oder Elisäus unter den Prophetensöhnen; weltliche Sorgen nahmen sie in Anspruch, ein weltlicher Geist zog ein in den Klostermauern, feind der klösterlichen Stille und dem heiligen Frieden des Gotteshauses. Die Ordenshäuser, die ein Beispiel der Entsagung, der Demuth und des Friedens geben sollten, wetteiferten, um einander den Vorsprung an Macht, Ansehen und Einfluß abzugewinnen, und wo es eine Fehde gab in Reich, Kirche oder Wissenschaft, da waren Mönche unter den erbittertsten Kämpfern. Wo sonst den Frauen öffentlich zu wirken versagt ist, in der Kirche und in der Politik, da errangen sich die Äbtissinnen Stimmberechtigung, Gewalt und Macht, und der Rückschlag auf die stille Klosterzucht konnte nicht ausbleiben. Wir reden nicht von den eigentlichen Ärgernissen, die aus den Klöstern hervorgiengen und erlustigen uns nicht an den traurigen Sittenschilderungen aus den Zeiten des Verfalls der Klosterzucht; denn nicht den Klöstern allein sondern auch den Weltgeistlichen sagt man nach: **omne malum a clero.** Das eigentliche Verderbniß des Ordenswesens ist nicht aus dessen Entwicklung selbst hervorgewachsen, sondern von außen ihm angethan worden. Nur Eines müssen wir noch hervorheben. Während das Ordensleben seinem Ursprung und seiner Bestimmung nach der Innerlichkeit und der wahren evangelischen Freiheit zustrebt, ist oftmals gerade von den Klöstern aus die

gehaltloſeſte Äußerlichkeit des Kirchenweſens gepflegt worden, eine Werkheiligkeit, welche bezüglich der Mittel oft nicht ſehr wähleriſch war.

Man kann die Geſchichte des Mönchthums im Allgemeinen und eines jeden Kloſters im Beſondern von einem doppelten Standpunkt aus ſchreiben. Man kann ſich für die erhabene Idee begeiſtern, die großen Züge in der Geſchichte verfolgen, die großen Erfolge und Schickſale herausheben, einzelne hervorragende Erſcheinungen generaliſiren, die Verdienſte einzelner Männer, die Wiſſenſchaft einiger Gelehrten, die Heiligkeit einzelner Nonnen als die charakteriſtiſchen Merkmale des Ganzen aufführen; man kann einzelne Züge zarter Myſtik wie liebliche Blumen aus einem großen Garten ſammeln und zum Strauße binden und damit den Eindruck hervorrufen, als ob es im ganzen Garten ſo ſchön blühe, als ob Alles wirklich ſo geweſen, wie es hätte ſein können.

Man kann aber auch bei der peinlich proſaiſchen Wirklichkeit ſtehen bleiben und die unbeugſamen Einzelthatſachen verzeichnen; man kann erzählen von einer kurzen Blüthe und dem langſamen Vorfall eines Kloſters, von den Verſtimmungen ſeines innern Organismus, ſeinen innern Streitigkeiten und Spaltungen, von ehrgeizigen Umtrieben bei den Wahlen der Äbte und Abtiſſinnen, von den Auflehnungen gegen ſtrenge Obern; man kann neben einzelnen hervorragenden und würdigen Gliedern die Anzahl der unbedeutenden und ſchlechten nachrechnen u. ſ. w. Jede dieſer beiden Betrachtungsweiſen würde für ſich allein einſeitig und ungerecht ſein. Wir haben an dieſem Orte nicht ſelbſt eine Geſchichte zu ſchreiben, ſondern nur die Lehre daraus zu ziehen. Davor braucht uns nicht bange zu ſein, daß nicht bei Abwägung der großen Leiſtungen der Orden gegen die Mängel und Schäden, ihrer Tugenden

gegen ihre Ärgerniſſe, ihrer Segnungen gegen ihre Verderbniſſe, die Wagſchale zu Gunſten der Orden überhaupt ſich ſenke und daß nicht der Segen eines jeden einzelnen Kloſters größer geweſen ſei als der Nachtheil, der aus ſeiner Corruption entſprang; man muß nur überhaupt einen Sinn haben für Werthſchätzung des Geiſtigen und Geiſtlichen im Verhältniß zu den irdiſchen Dingen und Beſtrebungen.

Aber es mußte dieſe Gegenſeite hervorgekehrt werden, um zu zeigen, daß etwas wie Antinomie im Weſen des Mönchthums ſelbſt liege, daß die abſtrakte Trennung von Welt und Kloſter ſich entweder nicht durchführen laſſe, oder, wenn durchgeführt, über die Grundlinien der chriſtlich ſittlichen Weltordnung hinausführe. Und gleichwie nun die ganze großartige Erſcheinung des Ordensweſens in der Geſchichte unſrer Religion eine dunkle, unverſtändliche Seite darbietet, ſo enthalten auch die theologiſchen Vorausſetzungen jener Erſcheinung ihre dialektiſche Schwierigkeit, deren Löſung wir zu verſuchen haben vom Standpunkt der wahren evangeliſchen Freiheit aus, wie wir im erſten Artikel (Jahrg. 1871, 1. H. S. 113 f.) angekündigt haben.

Es ſtehen gegeneinander chriſtliche Gerechtigkeit und chriſtliche Vollkommenheit, ein Leben nach den Geboten und ein Leben nach den Räthen, ein thätiges Weltleben und ein Leben der Beſchaulichkeit. Es iſt die Frage, ob wir es hier mit zwei getrennten ſittlichen Richtungen, mit gegenſätzlichen ſittlichen Standpunkten zu thun haben, oder ob es nur zwei verſchiedene Seiten derſelben chriſtlichen Sittlichkeit, nur die negativen und poſitiven Bedingungen des Heiles ſind.

Die gewöhnliche Vorſtellung der Theologen iſt, daß die Sittenvorſchriften, die uns in der chriſtlichen Offenbarung gegeben ſind, in zwei Gruppen zerfallen, nämlich in Gebote,

deren Erfüllung zur Seligkeit nothwendig iſt, d. h. deren Nichterfüllung, wenn ſie ſich nicht etwa nur auf einen kleinen Bruchtheil des Gebotenen (materia parva) erſtreckt, von der Seligkeit ausſchließt; und in Räthe, deren Befolgung eine höhere Stufe der chriſtlichen Vollkommenheit, beziehungsweiſe Seligkeit bedingt, deren Nichtbefolgung aber von der Seligkeit nicht ausſchließt, alſo Sünde im ſtrengen Sinne des Wortes nicht iſt. Die Gebote ſind Allen in gleicher Weiſe gegeben und beziehen ſich auf die Allen gemeinſamen Pflichten, die Räthe dagegen ergehen an Einzelne und beziehen ſich auf Leiſtungen, die nicht Allen zur Pflicht gemacht werden können. Nach dieſer rein formalen Seite, wornach der Gegenſtand des Rathes nicht die Form eines allgemeinen Geſetzes hat, wird nun eben als das Charakteriſtiſche dieſer Sittenvorſchriften hervorgekehrt, daß der Einzelne ſich ihm gegenüber frei verhalte, ſo lange nämlich, als er nicht durch einen ſpeziellen göttlichen Beruf dazu angehalten wird oder durch ein Gelübde ſich ſelbſt verpflichtet.

Schon aus dieſer letzteren Beifügung iſt jedoch zu erſehen, daß es ſich mit der Freiheit in Erfüllung der Räthe ähnlich verhalten werde, wie mit der freien Übernahme und der Erfüllung der verſchiedenen Standespflichten, ſolcher Pflichten alſo, welche nicht Allen gelten, ſondern nur den Angehörigen eines beſtimmten Standes, den ſie — denn das iſt das Normale — frei für ſich gewählt haben. Noch mehr würde die Analogie der „Räthe“ mit den Standespflichten erkannt worden ſein, wenn man zugleich die ſachliche Seite der Räthe, ihre Subſtanz oder den Umkreis der Leiſtungen, welche unter die Kategorie der Räthe fallen, nach ihrer Stellung im göttlichen Heilsplane gewürdigt hätte.

Wir müſſen jedoch dieſen Gedanken vorerſt auf der Seite liegen laſſen — vielleicht daß wir ihn ſpäter brauchen können.

Halten wir uns an die gewöhnlichen Darſtellungen, ſo wird allerdings überall anerkannt, daß die eigentliche Subſtanz des Sittlichen für alle Menſchen die gleiche ſei, die Erfüllung des göttlichen Willens; und daß der letzte Beweggrund und die eigentliche Form unſrer Sittlichkeit die Liebe ſein müſſe; ſo wie ja auch allen Menſchen die gemeinſame Beſtimmung gegeben ſei, welche in der ſeligen Vereinigung mit Gott beruhe. Aber der göttliche Wille gebe ſich auf zweierlei Art kund, in der Form des Gebots und in der Form des Rathes, und demgemäß laſſe ſich zum Ziele auf zweierlei Wegen kommen, dem der Gebote und dem der Räthe; der erſtere führe zwar auch zum Ziele, aber er ſei der weniger vollkommene, der ſchwerere und weniger ſichere; das Heil werde leichter und ſicherer erreicht, wenn man ſich durch die Räthe gleichſam als durch Inſtrumente zur Ergreifung des Heils leiten laſſe [1]).

Um nun aber den Umfang und Inhalt des Gebotenen im Unterſchied vom Gerathenen zu beſtimmen, hält man ſich an die formalen Wendungen, mit denen die hl. Schrift die Sittenvorſchriften darſtellt. „Wenn Chriſtus etwas abſolut zu thun oder zu unterlaſſen befiehlt, wenn er die Strafe der Hölle oder des ewigen Todes androht, wenn er ſeine Rede an Alle richtet — dann hat man hierin Gebote zu erkennen. Wenn er dagegen blos mahnt oder Rath gibt, oder zwar eine Vorſchrift gibt, aber ihre Erfüllung dem freien Willen anheimgibt (in arbitrio aut libertate relin-

1) Et hic patet, quod perfectio essentialiter consistit in praeceptis ... secundario autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis. S. Thomae Aquin. S. Th. 2. 2. qu. 184 art. 3.

quit), ſo liegen nur Räthe vor; z. B. wenn es bezüglich der beſtändigen Keuſchheit heißt: wer es faſſen kann, der faſſe es". So Patuzzi [1]), einer der beſten unter den ſtrengern Moraliſten. Ein ſolches Kriterium iſt aber auf den erſten Blick ungenügend. Denn bei weitem die meiſten Sittenlehren Jeſu ſind in einer Form gehalten, welche es zweifelhaft läßt, ob dieſelben geboten oder gerathen ſeien; es iſt ja gerade der charakteriſtiſche Unterſchied zwiſchen dem alten und neuen Teſtament, daß die Lehren des letztern nicht in Geſetzesform gegeben ſind. Die Sittenlehren der Bergpredigt z. B. ſind in ſo ganz anderer Geſtalt vorgetragen als der Dekalog, daß die Caſuiſten ſich ohne Ende abmühen werden, um zu erörtern, ob dieſelben Gebote oder Räthe ſeien. Um nun aus dieſer Schwierigkeit herauszukommen, unterſchieben ſie dem Begriff des Gebotes den des Geſetzes; was im ſtrengen Sinne geboten iſt, das erkennen wir aus dem, was die Kirche uns als Geſetz auferlegt. Dieſes kirchliche Geſetz, die äußerſte Schranke der Sittlichkeit, jenſeits welcher die Sünde beginnt, wird als der Inbegriff der Gebote genommen, und Alles was über dieſe Geſetzesbeſtimmungen hinausgeht, iſt dem Gebiet der Räthe angehörig. So erfüllt derjenige das Geſetz, der am Sonntag eine heil. Meſſe anhört; daß er auch noch das Wort Gottes anhöre, iſt gerathen; aber eine Pflicht beſteht in dieſer Beziehung nicht.

Man ſieht leicht, daß man mit dieſer Auffaſſung einen Legalitätsſtandpunkt betreten würde, welcher dem chriſtlichen Gewiſſen nicht genügen kann; eine ſolche Geſetzesgerechtigkeit

1) Theol. Moral. tom. I. tract. I. de leg., diss. II. cap. VIII. n. 4.

hätte zwei Fehler; fürs erste wäre etwas rein Negatives, ein Nichtthun des Bösen, ein bloses Vermeiden der Strafsälligkeit, noch keine positive Sittlichkeit; man könnte dabei an den Knecht im Evangelium denken, der sein anvertrautes Pfund unverkürzt zurückgab, weil er es — vergraben hatte. Fürs zweite aber scheint eine solche Gesetzesgerechtigkeit den eigentlichen sittlichen Forderungen des Evangeliums nicht zu genügen; denn in den letztern ist enthalten die Liebe Gottes über Alles und das Streben nach sittlicher Vollkommenheit.

Indessen machen sichs einige Moralisten leicht mit der Antwort auf diese Schwierigkeit. Da einmal, sagen sie, nach katholischer Lehre Gott gewisse Tugendübungen nicht befiehlt sondern nur empfiehlt in der Form des Rathes, so folgt daraus, daß es eine mehrfache Art von Vollkommenheit [1]) und eine mehrfache Art von Liebe [2]) gibt, und daß man auch mit der niedrigsten Art noch sein Heil wirken kann.

Das heißt jedoch nur der Schwierigkeit mit Hilfe eines circulus in demonstrando ausweichen. Diejenigen, welche tiefer auf die Sache eingehen, stützen sich darauf, daß derjenige welcher genugsam in der Gnade befestigt ist, um die Sünde zu vermeiden, ebendamit auch in positiven Werken der Liebe sich thätig zeige, daß er also nicht lediglich auf der Grenzscheide zwischen der Sünde und dem Erlaubten stehen bleiben könne, sondern aus freiem Antrieb und freier Wahl mehr thue, als der Buchstabe des Gesetzes fordere. Mit einer andern Wendung sagt man, wer niemals etwas mehr thun wollte als das Gebotene, der würde schließlich auch die Gebote nicht mehr zu erfüllen vermögen. Denn

1) Cf. Theolog. myst. (Schram). Paris 1848. tom. I. pag. 24 sqq.
2) Bellarmin. De monach. lib. II. cap. II.

da all unſerm Thun doch eine gewiſſe Unvollkommenheit anhaftet, ſo wäre es ein Beweis der Lauigkeit, wenn man ſich damit beruhigte, gerade noch die ſchwere Sünde zu vermeiden; eine ſolche Seelenſtimmung würde bald eine Erſchlaffung der ſittlichen Kraft und in Folge davon unter dem ſteten Andrange der Verſuchung den Fall in die Sünde herbeiführen.

So gewiß in dieſer Bemerkung eine pſychologiſche Wahrheit enthalten iſt, ſo gewiß ergibt ſich aus ihr, daß es für einen Jeden conditio sine qua non der Bewahrung des Gnadenſtandes iſt, die eine oder andere Leiſtung aus dem Gebiet des Gerathenen zu vollziehen. Damit erhält aber die gewöhnliche Vorſtellung vom Rathe einen ſtarken Stoß, ganz ähnlich wie mit der Behauptung, der Rath werde zur Pflicht, wenn man zu deſſen Erfüllung *berufen* werde.

Merkwürdig aber iſt, wie ſich die verſchiedenen Moraliſtenſchulen, die *Probabilioriſten* und die *Probabiliſten*, zu unſrer Frage ſtellen. Die Erſteren, die den Geſetzesſtandpunkt vertreten gegenüber der individuellen Freiheit, müßten conſequent auch den Gebrauch der Freiheit bezüglich des Gerathenen als das Gewagtere und Gefährlichere betrachten, ſo lange der Einzelne nicht weiß, ob er zu den Berufenen gehört; da ſie aber doch den höheren ſittlichen Gehalt in den evangeliſchen Aufforderungen zur Vollkommenheit, zur Chriſtusnachfolge u. ſ. w. erkennen, faſſen ſie dieſe Ausſprüche der h. Schrift z. B. Matth. 5, 48; 16, 24 in der Form von Geboten oder Geſetzen auf, und ſtellen demgemäß an jeglichen Chriſten ſolche Anforderungen, welche ihnen mit Recht den Vorwurf des Rigorismus zugezogen haben. Umgekehrt halten ſich die Probabiliſten, wenn ſie den Umfang des Gebotenen beſtimmen, nur an diejenigen Ausſprüche, welche deutlich die

Form des Gesetzes haben; diejenigen Sentenzen aber, welche allgemeiner und unbestimmter lauten, nennen sie Räthe. Indem so von ihnen gleichsam das Niveau der gemeinen Sittlichkeit herabgedrückt wird, erweisen sie sich um so eifriger in der Empfehlung der Räthe selbst, in der Schilderung der Verdienstlichkeit und Erhabenheit der freiwilligen Ascese, des Klosterlebens u. s. f. Aber die Consequenz davon ist eine zwiespältige Moral, eine andere Moral für die Weltleute, denen es genügt, keine Todsünde zu begehen, und eine andere Moral für die Frommen und Auserlesenen.

Das ist der gefährliche Punkt, auf welchem die probabilistische Casuistik angelangt ist und welcher für sie wieder ebenso verhängnißvoll werden wird, wie ehedem zu Pascals Zeit. Wir haben es mit einer der wichtigsten Zeitfragen zu thun, wenn wir das Problem von den „Räthen" einer neuen Untersuchung unterziehen; es handelt sich auch hier um den wahren und den falschen Probabilismus, um Gesetzesgerechtigkeit und evangelische Freiheit, und wir halten eine Revision der herrschenden Vorstellungen hierüber auch nach den neuesten Publicationen von Schwane [1]) und Kössing [2]) für wünschenswerth.

Der kirchliche Begriff des Rathes zerlegt sich uns in drei Elemente, die wir nun zunächst schrittweise aus der Lehre der hl. Schrift erheben; soweit dieselben sich einzeln uns erwähren, wird auch die Wahrheit des kirchlichen Begriffs herausgestellt werden. Diese Elemente sind a) der Begriff des opus supererogatorium; b) der Begriff des

1) De operibus supererogatoriis et consiliis evangelicis in genere. Monast. 1868.

2) Der reiche Jüngling im Evangelium. Freiburg 1868. Vrgl. Quartalschr. 1869. S. 344 ff.

bonum melius; c) der Begriff der Freiheit, womit der Einzelne zwiſchen dem Guten und Beſſern wählt.

a) Das opus supererogatorium.

Gleichwie das Werk des Erlöſers, wenn wir daſſelbe in unſrer Vorſtellung auf eine beſtimmte Summe von Einzelakten, deren jeder von unendlicher Verdienſtlichkeit iſt, zurückführen, das Löſegeld unendlich überſteigt, das für unſre Erlöſung bezahlt werden mußte, und gleichwie demnach ein überfließender Schatz von Verdienſten hinterlegt iſt, an welchem die Erlöſten vermöge ihrer Blutsgemeinſchaft mit Chriſtus Theil haben: ſo haben auch Viele von den Erlöſten ſelbſt, inſonderheit die Apoſtel und Martyrer, in ihrem Wirken und Leiden, welches ja nach katholiſcher Lehre auf Grund der Gnade und Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus wahrhaft verdienſtlich iſt, ein größeres Maß von Verdienſten erworben, als ſchlechthin zur Erlangung der Seligkeit, zur Buße für etwaige Sündenſchuld u. ſ. w. erforderlich geweſen wäre. Man ſieht, daß bei dieſer Vorſtellung die Leiſtungen der Heiligen nach einem kleinſten Maß, das an Alle angelegt werden kann, gemeſſen werden; es gibt demnach für den Einzelnen ein beſtimmtes Maß von Leiſtungen, welches ihm ſeinen Antheil am Reiche Gottes ſichert, ſei es nun, daß er von der Taufe an in der Gnade beharrt, oder daß er, in Sünde zurückgefallen, den weiteren und ſchmerzlichen Weg der Buße betritt und vollendet; über dieſes kleinſte Maß aber kann er hinausgehen durch eine beſondere Steigerung ſeiner ſittlichen Kraft und mit Hilfe beſonderer Hilfsmittel der Religion; er kann mehr thun, als er muß, um das Leben zu erlangen, und gleichwie dieſe Mehrleiſtung ſelbſt ſchon Ausfluß eines intenſivern Gnadenlebens iſt, ſo

erwirbt sie auch wieder eine gesteigerte Gnadenmittheilung und verdient einen entsprechenden höhern Lohn im Jenseits.

Der hl. Schrift ist diese Vorstellung keineswegs fremd. Am deutlichsten spricht sich der Apostel Paulus aus (I Kor. 9. Kap.); seine Berufsaufgabe ist die Verkündigung des Evangeliums; in dieser Hinsicht ist ihm Nothwendigkeit auferlegt: „wehe mir, wenn ich nicht das Evangelium verkünde!" V. 16. Wenn er dieß willig thut, so hat er Lohn; wenn aber widerwillig, so trägt er die Verantwortung des Amtes, V. 17. Dabei steht es ihm aber frei, von denselben Erleichterungen im Dienste, welche andere Apostel sich gönnen, Gebrauch zu machen, V. 4—6, und insbesondere seinen Lebensunterhalt von denen anzusprechen, denen er das Evangelium verkündet, V. 7—14; allein er will ein Uebriges thun: „welches ist nun mein Lohn? daß ich das Evangelium predigend unentgeltlich mache das Evangelium, damit ich nicht mißbrauche mein Anrecht in dem Evangelium." V. 18. Da im vorangehenden V. 17 schon von einem Lohn die Rede war für die Evangeliumsverkündigung an sich, so kann man V. 18 nur von einem besondern Lohn für eine persönliche Mehrleistung verstehen, die den Gegenstand seines Ruhmes ausmacht, V. 15 u. 16. — Um jedoch dieser Schriftstelle ganz gerecht zu werden, muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß das opus supererogatorium des Apostels nicht ganz ohne Berechnung der Situation ist, in welcher er sich befindet, er hat gute und bestimmte Gründe — nicht nur warum er ein Mehreres thut — sondern auch warum er dieß seinen Lesern so nachdrücklich in Erinnerung bringt. Vielleicht hieng der Erfolg der Predigt des Apostels unter den Korinthern gerade von dem besondern Opfer ab, welches er brachte.

Wir legen hier kein beſonderes Gewicht auf diejenigen Schriftſtellen, welche auf eine Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit der Belohnungen im Jenſeits hindeuten, denn dieſelben werden in erſter Linie auf die verſchiedenen Begabungen und Berufsaufgaben bezogen werden müſſen. Doch können wir die claſſiſche Stelle Matth. 16, 14—30 (Mark. 10, 17—31; Luc. 18, 18—30) nicht ganz übergehen; hier iſt nämlich ein deutlicher Unterſchied gemacht zwiſchen dem ewigen Leben, welches dem reichen Jüngling in Ausſicht geſtellt iſt, wenn er die Gebote erfüllt, V. 16—19; und ſodann dem Schatz im Himmel, welcher als Belohnung der vollen rückhaltloſen Chriſtusnachfolge verheißen wird. Da die Jünger, Zeugen dieſer Unterredung des Herrn mit dem Jüngling, den Herrn gewiſſermaſſen beim Wort nehmen und ſich darauf berufen, daß ſie in Wirklichkeit ſchon Alles verlaſſen haben, weist der Herr ihre Prätention nicht nur nicht zurück, ſondern ſpecificirt ihren beſondern Lohn dahin, daß ſie einſtens ſitzen werden auf zwölf Thronen, richtend die zwölf Stämme Iſraels; und nicht nur die Apoſtel, ſondern „Jeglicher welcher verlaſſen hat Haus oder Brüder oder Schweſtern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Aecker um meines Namens willen, wird Hundertfaches empfangen und ewiges Leben ererben.“ V. 27—29.

Läßt ſich aus dieſen und ähnlichen Schriftſtellen die Vorſtellung eines opus supererogatorium conſtatiren, ſo kann uns doch auch nicht entgehen, daß dieſe Vorſtellung etwas Unadäquates hat; dieſes liegt darin, daß man das ſittliche Thun, anſtatt daſſelbe nach ſeinem Grund und Weſen als einheitliches Ganze zu erfaſſen, in Einzelhandlungen zerlegt und darnach numerirt und taxirt; ebenſo daß man die verſchiedenen Grade der Seligkeit gleichſam nach der

Elle mißt. Allein daraus, daß diese Vorstellung unadäquat ist, folgt nicht, daß sie jeglicher Wahrheit entbehrt; und da unsre religiöse Erkenntniß überhaupt die Form der Vorstellung niemals ganz abwerfen kann, so werden wir auch in dieser Vorstellung einen Kern der Wahrheit festhalten müssen.

Die Vorstellung eines überfließenden Verdienstes bewährt sich auch unschwer unserm Gemeinbewußtsein. Wir reflektiren z. B. über die Obliegenheiten, welche unsre Berufsstellung uns auferlegt; wir grenzen einen bestimmten Kreis von Pflichten ab, obwohl wir wissen, daß unser Beruf den ganzen Mann und seine Kraft in Anspruch nimmt; wir sind uns bewußt, daß wir noch etwas über jenen Kreis hinaus zu leisten fähig sind; aber wir behalten uns in dieser Beziehung freie Disposition über unsre körperlichen oder geistigen Kräfte vor; wir machen, um uns geschäftlich auszudrücken, auf unsre Freistunden Anspruch, und wenn wir auch diese unserm Berufe widmen, so ist das zwar nur eine besondere Art von Pflichttreue, aber dennoch kommt es uns so vor, als ob uns dafür eine besondere Anerkennung gebühre.

Wir sprechen mit dem Gesagten nicht einen sittlichen Grundsatz, sondern eine psychologische Wahrheit aus; eine solche Gesinnung, wie die geschilderte, mag sittlich betrachtet unvollkommen sein, sie ist vielleicht mehr menschlich als christlich, aber eigentlich unsittlich wird man sie nicht nennen können; es gibt vielleicht eine höhere, idealere Auffassung der Berufspflicht, aber sie ist eben darum die ideale, weil sie die freiere ist und die Empfindung des sittlichen Zwangs ausschließt. Bellarmin macht darauf aufmerksam, daß in gut eingerichteten Republiken außer den gewöhnlichen

Belohnungen und Strafen für Beobachtung beziehungsweiſe Übertretung der Geſetze noch beſondere Erkenntlichkeiten, Bürgerkronen, Ovationen, Triumphe denjenigen vorbehalten ſeien, welche ſich durch heroiſche Leiſtungen hervorthun. Warum ſollten nicht auch im Reiche Gottes heroiſche Tugenden einen beſondern Lohn erhalten! [1]).

b) Das bonum melius.

Die Vorſtellung vom überfließenden Verdienſt erhält eine neue Beleuchtung, wenn wir von der Abſchätzung der menſchlichen Verdienſte nach Zahl und Maß fortſchreiten zu einer Würdigung der Handlungen nach ihrer Art oder Qualität. Es gibt ein bonum melius, das will heißen, es gibt eine Klaſſe von ſittlichen Übungen, denen ein ſpezifiſcher Tugendcharakter zukommt, gleichwie ſie eine beſondere ſittliche Begabung und eine beſondere Gnade vorausſetzen. Vollſtändig klar jedoch, wir müſſen dieß ſogleich bemerken, iſt die Unterſcheidung verſchiedener Arten, species, der ſittlichen Subſtanz nicht, denn man kann etwas blos Gerathenes vollziehen, das nicht in den Umkreis des bonum melius fällt. Wenn ich über das pflichtmäſſige Almoſen hinaus noch Liebesgaben ſpende, ſo vollziehe ich ein opus supererogatorium, das aber nicht aus dem Gebiet des bonum melius (nach der gewöhnlichen Darſtellung) genommen iſt, ſondern aus dem Umkreis der gewöhnlichen Tugenden; dagegen etwas ſpezifiſch Beſſeres übt derjenige, welcher die Jungfräulichkeit dem ehelichen Leben vorzieht [2]).

---

1) De monach. lib. II. cap. XII.

2) Ueber die Unterſcheidung der „allgemeinen und eigentlichen Räthe“ von den „beſondern ſittlichen Räthen, welche ſich im Gebiete aller Tugenden bewegen“ ſ. Köſſing, der reiche Jüngling S. 354.

Wird aber einmal zugegeben, was aus dieser Unterscheidung hervorgeht, daß nämlich auf jedem Gebiete der Tugendübung, ja selbst in Beziehung auf die Meidung des Bösen, näherhin auf die Mittel und Wege zur Fernhaltung des Bösen [1]), etwas Gerathenes zu thun möglich sei, so schrumpft der eigentliche Gedanke des **bonum melius**, der spezifische Unterschied zwischen gut und besser, auf ein Kleinstes zusammen.

Die „allgemeinen und eigentlichen" Räthe, welche mit Vorzug die „evangelischen" genannt werden, sind die freiwillige Armuth, der Gehorsam unter einem geistlichen Obern und die beständige Bewahrung der Jungfrauschaft. Genauer angesehen, wird man aber in diesen Räthen drei Kategorien von sittlichen Übungen erkennen, unter welche eine Reihe von sittlichen Bethätigungen im größern oder kleinern Stil eingereiht werden können. Das freiwillige Almosen z. B. bewegt sich auf demselben Tugendgebiet, wie die vollständige Hingabe des Eigenthums; jede Verdemüthigung ist eine Übung des Gehorsams, denn sie ist ein Verzicht auf die Geltendmachung der eigenen Person. Und gerade von hier aus ist es wiederum, daß die Lehre vom **bonum melius** sich unserm Bewußtsein bewährt. Es gibt täglich und stündlich Situationen, in denen ich mir irgend eine Abtödtung, Entbehrung, Selbstverdemüthigung auflegen könnte; eine solche Abtödtung erscheint mir unter dem ascetischen Gesichtspunkt ein Besseres; aber dem entgegen stehen Reflexionen anderer Art, welche mich von der Abtödtung in diesem Falle absehen lassen; ich beruhige mich damit, meine Pflicht gethan zu haben.

---

1) Kössing a. a. O.

Nun ist aber die Vorstellung vom **bonum melius** fast bis auf den Ausdruck hin der heil. Schrift entnommen. Wir wählen nur die Hauptbelegstellen. Für die Jungfräulichkeit ist außer Matth. 19, 12 maßgebend I. Kor. 7, 25 ff. Nachdem der Apostel ausdrücklich erklärt, daß er in Hinsicht der Jungfrauen keinen Befehl des Herrn habe, wohl aber einen Rath geben wolle als Begnadigter vom Herrn, V. 25, erörtert er die Vortheile der Ehelosigkeit mit mehreren Gründen. Obgleich er aber in scharfer Weise die Gefahren des ehelichen Lebens hervorhebt, will er doch über seine Leser keinen Strick werfen, V. 35, d. h. ihnen kein bindendes Gesetz, sich der Ehe zu enthalten, auferlegen; es thun beide recht, sowohl der, welcher seine Jungfrau verheirathet, als auch der, welcher fest beschlossen hat, es nicht zu thun, V. 36—37; sonach denn, wer verheirathet seine Jungfrau, thut gut, und wer sie nicht verheirathet, thut besser, V. 38. Von der Wittwe aber, welche sich zum zweitenmal verheirathen könnte, sagt der Apostel: Seliger wird sie sein, wenn sie so bleibt gemäß meinem Rathe, ich meine aber, daß auch ich Gottes Geist habe; V. 40. Einer ähnlichen Ausdrucksweise bedient sich der Apostel II. Kor. 8, wo er um milde Gaben für die Armen bittet: „Nicht befehlsweise sage ich es, sondern um durch Anderer Sorgsamkeit auch eurer Liebe ächtes Wesen zu erproben. Denn ihr kennet die Gnade unsers Herrn Jesus Christus, daß er euretwillen arm geworden, er, welcher reich war, damit ihr durch seine Armuth reich wäret. Und Rath hierin gebe ich euch; denn dieß frommt euch" u. s. w. V. 7—9. Diese Stelle läßt sich neben Matth. 19, 16 ff. als Beleg für den Werth der freiwilligen Armuth um Christi willen und nach dem Beispiel Christi verwenden,

ſowie in der Aufforderung an den Jüngling, Chriſto nachzufolgen, eine Empfehlung des Gehorſams erkannt wird.

Bezüglich der Auslegung der angeführten Schriftſtellen fordern wir vorerſt nur dieſes, daß man ſich nicht über den gemeinverſtändlichen Sinn und Wortlaut des Verfaſſers ſchlechthin hinwegſetze; wie immer man ſich der geiſtigen Auslegung bemächtigen möge, dem Buchſtaben darf ſie nicht direkt entgegengeſetzt ſein; man würde ſich ſonſt einen Spiritualismus aneignen, welcher nicht mehr chriſtlich, ſondern gnoſtiſch wäre. Es muß ein beſtimmter Sinn darin liegen, wenn die hl. Schrift ſelbſt zwiſchen gut und beſſer, Befehl vom Herrn und Rath des Apoſtels, unterſcheidet. Das Tridentinum bezieht ſich ebenfalls auf die angeführten Schriftſtellen, indem es dem Eheſtand den Stand der Jungfräulichkeit vorzieht und es für das Beſſere und Glückſeligere erklärt, in der Jungfrauſchaft oder im Cölibat zu verharren, als in die Ehe zu treten [1]).

Möhler hatte einmal bemerkt, die Lehre vom opus supererogatorium ſei kein Dogma [2]). Darüber wird er von mehreren neueren Theologen zurechtgewieſen, indem man ihm den eben berührten tridentiniſchen Kanon entgegenhält. Derſelbe bildet nun allerdings eine Inſtanz gegen Möhler, ſofern der Begriff des bonum melius den des opus supererogatorium einſchließt oder wenigſtens vorausſetzt, wie man ohne Weiteres annimmt. Allein dieſe Annahme müßte eben erſt als berechtigt erwieſen werden. Iſt die Jung-

1) S. q. d. statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu, quam jungi matrimonio: a. s. Sess. XXIV. can. 10.

2) Neue Unterſuchungen der Lehrgegenſätze. Mainz 1834. S. 295 ff.

fräulichkeit an und für ſich das Beſſere, ſo darf doch nur derjenige ſie erwählen, welcher ſich die Kraft dazu zutrauen kann (Matth. 19, 12), oder welcher dazu berufen iſt und ſich eines beſonderen Gnadenbeiſtandes erfreut; einem Solchen alſo — ſo könnte man ſagen — iſt es individuelle Lebensaufgabe, das Beſſere zu thun; es iſt ihm mehr gegeben und wird darum mehr von ihm verlangt; und wenn er im Verhältniß zu Andern mehr leiſtet, ſo leiſtet er doch nicht mehr als in ſeiner Aufgabe liegt, ja es iſt ſehr fraglich, ob nicht ein Jeder von uns weit hinter dieſer ſeiner Lebensaufgabe zurückbleibt, da all unſer Thun menſchlich unvollkommen iſt, wie der Herr ſelbſt ſagt: „Wenn ihr Alles gethan haben werdet, was euch anbefohlen worden iſt, ſaget: Unnütze Knechte ſind wir; was wir ſchuldig waren, zu thun, haben wir gethan“ [1]). Es enthalten wohl beide Ideen, das **bonum melius** und das **op. supererogationis**, eine Wahrheit, aber dieſelbe wird nicht dadurch erhoben, daß man zuerſt das letztere aus dem erſtern und dann wieder das erſtere aus dem letztern beweiſen will.

---

1) Luc. 17, 10. Maldonat beweist aus dieſer Stelle (V. 9—10) gerade die Möglichkeit des op. supererogationis. Da der Knecht keinen Dank verdient, wenn er nur thut, was ihm befohlen wird, ſo folge, daß er Dank verdiene, wenn er mehr thut. Allein will denn der Herr überhaupt an dieſer Stelle ſagen, daß wir Dank verdienen; will er nicht vielmehr der Geſetzesgerechtigkeit der Juden gegenüber das Mangelhafte all unſers Thuns betonen? Und wenn man doch von einem Lohn oder Verdienſt für die Werke redet, ſo darf auch die Parabel von den Arbeitern im Weinberg (Matth. 20, 1—16) nicht überſehen werden; hier aber wird denen die mehr und denen die weniger gethan, derſelbe Lohn verabreicht. Wollten wir jedoch auch mit Maldonat die obige Stelle preſſen bis ſie Blut gibt, ſo würde ſie lauten: Wer nur thut, was ihm befohlen iſt, iſt ein unnützer Knecht; alſo muß, wer ein wahrer Diener Gottes ſein will, mehr thun als geboten iſt; damit würde alſo das Gerathene zur Pflicht.

Vielleicht kommen wir einen Schritt weiter, wenn wir die Substanz der Räthe in Betracht ziehen. Der Vorzug der Virginität vor dem ehelichen Leben ist gar nicht einmal spezifisch christlich; er begegnet uns in den religiösen Vorstellungen fast aller Völker; die Jungfrauschaft ist Attribut mancher heidnischen Gottheiten, sie wird mehrfach als Bedingung der Priesterschaft gefordert, und gilt als Tugend der Philosophen. Das Parthenon oder der Tempel der jungfräulichen Athene war das herrlichste religiöse Gebäude Athens. Die Keuschheit der vestalischen Jungfrauen wurde mit dem Wohlergehen des römischen Staates aufs innigste verbunden erachtet, ihren Gebeten schrieb man selbst wunderwirkende Kraft zu; Jungfrauen legte man Prophetengabe zu, wie den Sibyllen, der Kassandra; ebenso in Indien. Besondere Enthaltsamkeit finden wir bei den Priestern Aegyptens und Indiens, bei den Essenern und Nazarenern Judäas, in den Klöstern der Tartarei wie in den Mythologien Asiens [1]). Die ganze pythagoräische Schule machte die Keuschheit zu einer ihrer leitenden Tugenden; Strabo erwähnt, daß es in Thracien Vereine von Männern gab, die durch Ehelosigkeit und strenge Lebensweise zur Vollkommenheit zu gelangen strebten. Ueberhaupt ist den Religionen und Philosophien des Alterthums der Begriff der Ascese keineswegs fremd; er entspringt einem Spiritualismus, der dem christlichen in Manchem ähn-

1) Eine chinesische Legende erzählt, wie zur Zeit, als es bloß Einen Mann und Eine Frau auf Erden gab, die Frau ihre Jungfräulichkeit nicht opfern wollte, selbst zum Zwecke dadurch die Erde zu bevölkern, daß die Götter sie, in Anerkennung ihrer jungfräulichen Reinheit, damit begnadigten, durch den bloßen Anblick ihres Geliebten beschwängert zu werden, und daß so eine Jungfrau die Mutter der Menschen wurde. Vgl. Lecky, Sittengeschichte Europa's. 2te Aufl. deutsch von H. Jolowicz. I. Bd. S. 93 f.

lich iſt; wenn das höhere Geiſtesleben, die Contemplation und philoſophiſche Erkenntniß die edelſte Beſtimmung des Menſchen iſt, ſo liegt das wirkſamſte Mittel, hiezu zu gelangen, in der möglichſten Loslöſung des Menſchen von den Bedürfniſſen und Begierden ſeiner ſinnlichen Natur; wir ſind um ſo geiſtiger, je weniger die Welt an uns Antheil hat.

Aber wie? beruht dieſe Art von Spiritualismus nicht in einer Verkennung der Beſtimmung des Menſchen? Wir wollen gar nicht davon reden, wie nahe es liegt, dieſe ſpiritualiſtiſche Anſchauung von einer dualiſtiſchen Weltanſchauung abzuleiten, welche die Natur und die Sinnlichkeit ſchlechthin mit der Sünde oder dem böſen Element verwechſelt. Aber jedenfalls iſt die Beſtimmung des Menſchen hienieden keine rein ſpiritualiſtiſche, ſondern eine irdiſche und ſociale; Gott erlaubt nicht blos, ſondern er fordert die Ehe als Mittel zur Fortpflanzung des Geſchlechts; in der ewigen Idee der Menſchheit als einer ſocialen Ordnung iſt die Ehe etwas Gottgewolltes. Ebenſo iſt die Weltflucht als vollſtändige Entäußerung von allen Schätzen und Sorgen der Welt entgegen der Beſtimmung, welche die Menſchheit im Großen und Ganzen hat, die Erde zu cultiviren. Und wenn der Menſch durch ſeine Unterwerfung unter den geiſtlichen Obern ſich ſeiner Freiheit begibt, hat er damit nicht ein hohes und ſittliches Gut, auf welchem eine ſchwere Verantwortung ruht, preisgegeben? Mit der Hinweiſung auf eine höhere, jenſeitige Beſtimmung des Menſchen können dieſe Bedenken nicht gelöst werden; die irdiſche und himmliſche Beſtimmung dürfen ſo wenig in einem principiellen Widerſpruch miteinander ſtehen, als Natur und Geiſt im Menſchenweſen.

Dennoch iſt es nur ſcheinbar, daß die Erfüllung der

socialen Pflichten mit der Vorstellung vom bonum melius im Widerspruch stehe, daß die Ehelosigkeit u. s. w. schlechthin der menschlichen Bestimmung zuwider sei. Es sind drei Erwägungen, welche wir diesem falschen Schein entgegensetzen können. 1. Vor Allem besteht für den Menschen, auch wenn wir ganz von der übernatürlichen Ordnung der Dinge absehen, eine Pflicht der Selbstbeschränkung. In der Sprache der Religion leitet man diese Pflicht der Selbstbeschränkung ab aus der Abhängigkeit des creatürlichen Menschen von seinem Schöpfer; der Mensch gehört nicht lediglich sich selbst an, sondern seinem Schöpfer. Aber auch wissenschaftlicher gefaßt, läßt sich leicht erkennen, daß im Begriff der menschlichen Persönlichkeit eine Selbstbeschränkung liegt; eine unbeschränkte Aneignung der Genußobjekte, welche die Erde bietet, und ein ungezügeltes Ausgreifen des menschlichen Wollens, eine schrankenlose Willkühr, ist dem vernünftigen Wesen des Geistes zuwider. Ebenso ist dem Einzelnen Selbstbeschränkung auferlegt mit Rücksicht auf die Rechte des Andern. So besteht doch gewiß das Wesen der Ehe nicht blos in dem freien Genuß der Güter der Ehe, sondern zugleich in der Beschränkung des Genusses auf bestimmte Grenzen; nicht die freie Lizenz, sondern die Pflicht, welche in der Ehe liegt, ist das Charakteristische derselben. Eine solche Selbstbeschränkung ist nun aber eines Theils dem Menschen durch ein Gesetz, sei es ein natürliches — Vernunftgesetz — oder positives auferlegt; als ersteres bezeichnen wir z. B. das Gesetz der Monogamie, als letzteres das Gebot des Herrn, vom Baume der Erkenntniß im Paradiesgarten nicht zu essen; zum andern Theil aber ist die Selbstbeschränkung eine frei gewählte und wird meistens unter dem Gesichtspunkt des Opfers be-

trachtet. In diesem Sinne sagt man, daß die Idee des Opfers der natürlichen Religion angehört. Das natürlich-religiöse Abhängigkeitsgefühl des Menschen seinem Schöpfer gegenüber lehrt uns, auf gewisse Genußobjekte, auf die wir ein Recht gehabt hätten, zu verzichten und sie dem Herrn darzubringen, d. h. durch einen symbolischen Akt der Vernichtung unsern Anspruch und unsre Anwartschaft auf dieselben aufzugeben. Fassen wir das Opfer in diesem weiteren Sinne als Übung einer freiwilligen Selbstbeschränkung bezüglich der Genußobjekte, so wird man vom christlichen Standpunkt aus kein Bedenken tragen können, die Nothwendigkeit des Opfers auch schon ohne Voraussetzung des Sündenfalls anzunehmen. Das Opfer aber, bestehe es nun in der Hingabe eines materiellen Gutes oder in der Verzichtleistung auf eine eigene Willensentscheidung, ist nicht nur eine religiöse, sondern auch eine freie That, und diese kann im Unterschied vom erlaubten Genusse als **bonum melius** bezeichnet werden. Als besonderen Gewinn dieser Erwägung notiren wir für später die Erkenntniß, daß die Lehre von den Räthen aus der Lehre vom Opfer Licht empfängt.

2) Sodann legen wir Gewicht darauf, daß bezüglich der Bestimmung des Menschen seine Doppelstellung als Einzelwesen und als Gattungswesen in Betracht gezogen werde. Der Gattung gilt jenes Segenswort: „Wachset und mehret euch, und erfüllet die Erde und unterwerfet sie, und seid Herr über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und über alle lebendigen Wesen, so sich regen auf Erden“ [1]). Um der Gattung willen besteht also das Gebot der Ehe; aus dem Gattungsverhältnisse

1) I. Mos. 1, 28.

entspringen die socialen Pflichten bezüglich des Eigenthums, entspringen die gesellschaftlichen Unterschiede u. s. w. Haben wir oben schon angedeutet, daß eben in dem socialen Rechte der Einzelnen gegeneinander ein Grund der Selbstbeschränkung der Einzelperson liege, so gehen wir jetzt weiter: die Verpflichtungen des Einzelnen gegen die Gattung sind weder die einzigen, noch auch nur die höchsten. Das Interesse des individuellen Seelenheils steht über dem Interesse an der Gattung; die Redensart: Jeder ist sich selbst der Nächste, ist nicht nothwendig egoistisch zu nehmen, sondern enthält eine tiefere Wahrheit. Jeder ist zuerst sich selbst, seinem eigenen Gewissen, verantwortlich, und dann erst seiner Gattung. Die sittliche Existenz des Menschen ist zwar ebensowenig wie seine physische ganz unabhängig von der Gattung; derjenige, der gar nichts mit und im Interesse der Gattung wirken, sich gleichsam gänzlich aus der Gesellschaft und der Welt hinausstellen wollte, würde das wahre Wesen der Sittlichkeit mißverstehen. Der Einzelne empfängt Dienste von der Gattung und muß ihr hinwiederum auch Dienste leisten; aber er wird dieß um so vollkommener zu thun vermögen, je mehr er an seiner persönlichen Vervollkommnung und Heiligung zuvor gearbeitet hat. Diejenigen Mittel, welche dem Einzelnen dazu dienen, sein Seelenleben in die rechte Verfassung zu bringen, machen ihn zugleich zu einem um so tüchtigern Gliede der Gesellschaft. Jene 40 Tage, die Jesus in der Wüste zubrachte, waren für seine öffentliche Wirksamkeit nicht verlorne Zeit. Man muß sich nur nicht vorstellen, daß die Aufgaben der menschlichen Gesellschaft blos in der materiellen Cultur der Erde und in der physischen Fortpflanzung des Geschlechts bestehen. Man erkennt darin keine Pflichtverletzung, sondern preist es als treue Hingabe

an eine große Sache, wenn ein Gelehrter um ſeiner Wiſſenſchaft willen auf die Ehe und die Genüſſe des geſellſchaftlichen Lebens verzichtet; man nimmt ſchon das Streben ſelbſt, auch wenn es ohne eigentlichen Erfolg ſollte geblieben ſein, für den vollen Dienſt, den er der Menſchheit zu leiſten ſchuldig war. So iſt auch derjenige, der um einer höhern Sache der Religion willen ſich einem beſtimmten Umkreis von niedrigern ſocialen Funktionen entzieht, kein Pflichtvergeſſener gegenüber der Geſammtaufgabe der Menſchheit. Es gibt ein bonum melius gegenüber den materiellen Funktionen des Gattungslebens; es ſind dieß die idealen Beſtrebungen, welche der Einzelne ſich aus freien Stücken zur Lebensaufgabe erwählt.

Wenn wir auch nur das rein äußerliche Werk anſehen, ſo dient die Selbſtbeſchränkung des Einzelnen zum Nutzen des Ganzen; die Armuth und freiwillige Entbehrung der Mönche iſt kein Hinderniß für die öconomiſche Entwicklung der Geſellſchaft, ſie iſt vielmehr eines der vornehmſten Mittel, die ſocialen Schäden zu heilen, ſie iſt in mehr als Einem Betracht Wohlthat für die Menſchheit; der Mönch arbeitet und entbehrt für Andere. Die Eheloſigkeit um Gottes willen entvölkert nicht die Erde, ſondern ſie hütet das heilige Feuer der Herzensreinheit und ehelichen Keuſchheit. Der freiwillige Gehorſam erzeugt kein ſklaviſches Geſchlecht, ſondern gewährt eine höhere Freiheit und Unabhängigkeit, welche derjenige nicht kennt, deſſen Sinnen und Streben von den unaufhörlichen Zweifeln und Sorgen des Lebens eingeengt iſt. Und wenn überhaupt Selbſtverläugnung, Entſagung und Aſceſe Mittel ſind, um den Einzelnen ſittlich zu erheben und zu befeſtigen, ſo muß von der Tugend des Einzelnen eine moraliſche Kraft ausgehen für die Menſchheit. Derjenige, der

ſich Gott zum Opfer bringt, bringt ſich zugleich der Menſchheit zum Opfer.

3) Die Bedeutung des Opfers und der Aſceſe tritt aber noch klarer heraus unter der Vorausſetzung des Sündenfalls. Durch den letztern iſt allerdings ein Dualismus hervorgerufen worden, der nur eben kein kosmiſcher, ſondern ein ethiſcher iſt; die Natur iſt zwar nicht im Weſen böſe, aber das Fleiſch begehrt gegen den Geiſt, und die Welt ſteht dem Reiche Gottes feindlich gegenüber. Die Selbſtbeſchränkung, welche der natürliche Menſch ſich auferlegen müßte, geſtaltet ſich im Gefallenen zu einem Kampf gegen die natürlichen Triebe und gegen die Reize der Welt; die chriſtliche Tugend wird zur Aſceſe, und ohne Aſceſe gibt es keine Sittlichkeit im Geiſte des Chriſtenthums. Wenn man nun nicht dieſen ethiſchen Dualismus verſchärfen will in der Weiſe, wie dieß im Dogma Luthers von der Erbſünde liegt; wenn man nicht das Sinnliche an ſich ſchon als das Fleiſchlich-ſündhafte nimmt, und die Welt als das Reich der Sünde ſchlechthin dem Reiche Gottes gegenüberſtellt; wenn man vielmehr im Genuſſe der Erdendinge, im Beſitz, in der Ehe u. ſ. w. noch etwas Gutes erkennt, ſo wird man dabei bleiben müſſen, daß ein höherer Grad von Selbſtüberwindung und Entſagung, ſo lange dieſe ſich nur vor vernunftwidrigen Exceſſen bewahrt, ſich wirklich zu jenem Guten oder Erlaubten als das Beſſere verhält. Es dürfte ſchwer zu behaupten ſein, daß der Apoſtel in der oben angeführten Belehrung über Ehe und Virginität größern Nachdruck auf die Empfehlung der Jungfräulichkeit legen wollte, als auf die Anerkennung der Ehe als eines Standes, der ſich mit dem chriſtlich-ſittlichen Leben wohl vereinbaren läßt. Ob-

gleich der Apoſtel die Virginität für das Beſſere hält, ſo muß er doch ausdrücklich hervorheben, daß die Ehe etwas Gutes iſt. Damit tritt er gerade einer einſeitig rigoriſtiſchen Richtung in der Aſceſe entgegen.

c. Die Freiheit.

Unſre Unterſuchung drängt jetzt auf den Punkt hin, auf welchem die Entſcheidung liegt; es iſt die Frage über die Freiheit des Einzelnen in der Wahl zwiſchen dem Guten und Beſſern. Die Unterſcheidung von Gebot und Rath ſetzt voraus, daß ich in jedem einzelnen Falle dasjenige, was mir in der Form eines Rathes vorgelegt wird, ohne Sünde unterlaſſen kann. Dabei kommt es nicht auf die Subſtanz der Sache an, ſondern auf die Form; dieſelbe Sache, die an und für ſich dem Gebiete des bonum melius angehört, kann das einemal in der Form des Rathes, das andremal in der des Gebotes an mich herantreten; das letztere nämlich, wenn ich mich durch Beruf oder Gelübde dazu verpflichtet finde, oder wenn ich die betreffende Übung als ein nothwendiges Hilfsmittel zu Ablegung einer böſen Gewohnheit oder Überwindung einer Verſuchung erkenne. Übrigens will man doch auch dem Berufe ſelbſt noch keine moraliſch zwingende Macht einräumen; wer dem Berufe zu einem Leben der Vollkommenheit widerſteht, läuft zwar die größte Gefahr, daß ſein Leben für dieſe und jene Welt ein verfehltes ſei, um ſo mehr als er reichliche Gnadengaben verſcherzt; aber, ſo hält man feſt, er iſt damit noch nicht alſogleich aus dem Gnadenſtand herausgetreten; er kann die Gebote erfüllen und auf dieſem allerdings gefährlichern Wege ſein Heil wirken. — Merkwürdig iſt eine andere Anſicht, die wir noch bei einem neuern Theologen finden, daß die Nicht-

befolgung eines Rathes, den man im betreffenden Fall bestimmt als solchen erkennt, zwar eine Sünde, aber nur eine läßliche enthalten würde. Nun können wir aber schon unser Bedenken nicht zurückhalten über die Art und Weise, wie man in der Casuistik mit der nur läßlichen Sünde umspringt; jedenfalls ist mir Pflicht, das zu thun, was ich nicht ohne läßliche Sünde unterlassen kann; endlich aber wie will man mit jener Ansicht bestehen, wenn es sich um die großen Lebensfragen des Berufs u. s. w. handelt? Es stehen sittliche Thaten und Entscheidungen von der höchsten Tragweite auf dem Spiel; es ist sehr kleinlich, die Differenz zwischen einer heroischen Opferthat und deren Unterlassung nach dem casuistischen Maß der läßlichen Sünde zu messen. Wenn eine solche Unterlassung z. B. eines heroischen Liebesdienstes Sünde ist, so ist sie eine Sünde von schwerer Verantwortlichkeit.

Was aber den Beruf selbst anlangt, so will man in demselben noch nicht eine moralische Nöthigung im strengen Sinne erkennen, eben aus dem formalen Grunde, weil man sonst das Moment der Freiheit im Begriffe des Gerathenen negiren müßte. Man überhebt sich damit der Mühe, auf das eigentliche Wesen und die Bedeutung des Berufes und namentlich auf die Frage, mit welchem Grade von Sicherheit der Einzelne den Beruf erkenne, einzugehen. Wir werden auf diesen Punkt zurückkommen.

Der Satz von der Freiheit in der Wahl des Bessern erleidet aber noch zwei weitere Einschränkungen, von denen wir die eine schon oben berührt; darnach nämlich würde derjenige, der sich gar niemals über das blos Gebotene erheben wollte, das Niveau der christlichen Sittlichkeit nicht erreichen; ganz besonders aber würde derjenige hinter seiner

Christenpflicht zurückbleiben, welcher aus grundsätzlicher Mißachtung der evangelischen Räthe sich stets nur der strengen Gesetzesgerechtigkeit befleißigen wollte.

Allen diesen Aufstellungen kommt, wie man wohl sieht, nicht der Charakter von Grundsätzen zu; man könnte eher geneigt sein, sie für sophistische Abschwächungen der allgemeinen Thesis anzusehen. Begreiflich; denn für diese vage und unbestimmte Art von Freiheit läßt sich aus der h. Schrift der Beweis nicht erbringen. Gerade die classischen Belegstellen für die Räthe lassen dieß nicht zu. Wenn in der Erzählung vom reichen Jüngling der Herr sagt: Halte die Gebote (Matth. 19, 17), so ist hierin noch keineswegs ein Kanon der christlichen Gerechtigkeit gegeben, um so weniger, als die spezificirte Aufzählung dieser Gebote (V. 18—19) sich einzig auf das a. tl. Sittengesetz bezieht. Der christliche Katechet müßte auf die Frage: was muß ich thun, damit ich das Leben habe, noch verschiedene andere Bedingungen vorlegen, z. B. du sollst an Christus glauben, Buße thun, die Taufe empfangen, Gott lieben aus ganzem Herzen und über Alles! [1]) Wenn darum Christus an unsrer Stelle als Bedingung des Heiles einzig die Erfüllung der Gebote verlangt, so ist dieß dem israelitischen Jüngling gegenüber ein argumentum ad hominem und kein Lebensgesetz der christlichen Sittlichkeit.

Viele Ausleger quälen sich mit der Untersuchung ab, ob der Jüngling, nachdem er betrübt hinweggegangen (V. 22), des Heiles verlustig gegangen sei, oder ob man annehmen könne, daß er dennoch gerettet werden. Allerdings, wenn die Schrift selbst uns eine Antwort gäbe, entweder: der

1) Auch an die Schilderung des jüngsten Gerichts bei Matth. 25, 31—46 kann hier schon erinnert werden.

Jüngling sei verloren gegangen, weil er dem Rufe des Herrn nicht gefolgt, oder: der Jüngling, der die Gebote erfüllt, sei gerettet worden, obgleich er dem Rufe nicht gefolgt — dann hätten wir annäherungsweise eine authentische Erklärung über die Bedeutung einer direkten Berufung durch den Herrn; über unser Problem hätten wir aber erst noch keinen Aufschluß. Da aber das Evangelium eine solche Antwort nicht gibt, so ist auch die Controverse der Exegeten hierüber unfruchtbar; ob die Antwort ja oder nein lautete, sie würde uns nicht weiter führen; zwischen dem Augenblick, da der Jüngling betrübt hinweggeht, und zwischen seinem Tode liegen noch viele Momente für eine neue sittliche Entscheidung.

Die Vorstellung vom Rath, mit welcher wir es zu thun haben, hat überhaupt zwei Härten, die sich fast zu logischen Widersprüchen zuspitzen. Die erste besteht darin, daß man Gott selbst das einemal einen Befehl, das anderemal einen Rath geben läßt. Ein Rath Gottes ist aber Offenbarung seines Willens, jenes Willens, der uns in Allem höchstes und einziges Gesetz sein soll. Es ist schon einigermassen anthropomorphistisch, wenn man Gott mit einem Vater vergleicht, der seinen Willen gegen seine Kinder theils in Form von Befehlen, theils in der von Wünschen offenbart. Kann man es nun dem Kinde hingehen lassen, wenn es den Wunsch seines Vaters nicht erfüllt, weil dieser Wunsch vielleicht nicht ganz weise erscheint, oder über die Kräfte des Kindes geht, oder vom Vater egoistisch gemeint ist, so dürfte es schon schwerer zu rechtfertigen sein, einen Wunsch Gottes unerfüllt zu lassen; denn Gott hat nicht nur ein unbeschränktes Recht auf unser ganzes Herz, sondern seine Wünsche sind Ausfluß seiner höchsten Weisheit, Heilig-

keit und Güte. Aber ein Rath bedeutet eigentlich noch mehr, als ein Wunſch; wenn ich einen Wunſch ausſpreche, denke ich an mich ſelbſt; ich fordere damit gewiſſermaſſen vom Nächſten den Lohn für meine Liebe, eine Satisfaktion für die Opfer, die ich ihm gebracht; wenn ich ihm aber einen Rath gebe, ſo denke ich dabei an ſein eigenes Wohlergehen; ich ſetze voraus, daß er Rathes bedürftig iſt und daß meine Einſicht und meine Erfahrung mich befähigen, ihm zu rathen; ich gebe meinen Rath auf Gründe, die ich erwogen und die ich für die jeweilige Sachlage als die beſten erkenne, und es iſt menſchlich wahr empfunden, wenn die Nichtachtung und Zurückweiſung meines Rathes mich verletzt; ja ich werde mich dadurch in gewiſſen Fällen geradezu beleidigt fühlen, wenn ich nämlich von der Güte meines Rathes überzeugt bin, wenn ich ein beſonderes Recht hatte, Rath zu ertheilen, und wenn ſich das Thun des Freundes, der meinen Rath ausſchlägt, als Thorheit und Undank erweist. Nun denke man ſich einen Rath Gottes, der ſich ja nur auf unſer eigenſtes Wohl beziehen kann und Ausfluß der unendlichen Weisheit und Güte iſt! Gewiß, ein Rath von Gott iſt Befehl!

Die zweite Härte der genannten Vorſtellung liegt darin, daß die Befolgung des Rathes zwar einen förderlichen Einfluß auf das ſittliche Leben haben, die Nichtbefolgung aber in gewiſſer Hinſicht gleichgiltig ſein ſoll, gleichgiltig inſofern, als ich mich ungeachtet des lucrum cessans und damnum emergens doch keiner Sünde ſchuldig mache. Damit würde die chriſtliche Sittenlehre gerade ihren idealen Charakter, wodurch ſie ſich vom Moſaismus unterſcheidet, ablegen.

Wir haben es alſo mit inadäquaten Vorſtellungen zu

thun, die einer reinern Erkenntniß zugeführt werden sollen. Nun muß man sich aber billig wundern, wie man den eigentlichen Wortlaut der h. Schrift in der Hauptstelle, die vom Rathe redet, so wenig beachten konnte. In I. Kor. 7, 25 ff. steht nicht ein Befehl und ein Rath Gottes gegeneinander; dem ἐπιταγὴ κυρίου V. 25 stellt der Apostel das κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην V. 40 entgegen, dem Befehl von Gott seine eigene Ansicht, seinen Rath; und er rechtfertigt sich selbst wegen dieser seiner Meinungsäußerung: „ich meine aber, daß auch ich Gottes Geist habe". Gerade in Ermangelung eines bestimmten Ausspruchs vom Herrn sieht sich der Apostel zu einem Deutungsversuch einer allgemeinen christlichen Idee nach Maßgabe der bei seinen Lesern obwaltenden besondern Verhältnisse veranlaßt und berechtigt. Es liegt also keine Offenbarung Gottes vor, welche für den speziellen Fall eine bestimmte Handlungsweise rathen würde; der Apostel selbst muß auf eine allgemeine Idee zurückgreifen und dieselbe subjektiv auslegen. Nun ist aber die christliche Sittenlehre überhaupt, soweit sie über den Dekalog hinausgeht, nicht so fast in Gesetzesform, als in allgemeinen Ideen niedergelegt; ja die Ideen müssen erst erhoben werden aus Gleichnißreden, Parabeln und Handlungen Jesu. Eine solche Idee ist nun z. B. die Enthaltsamkeit bezüglich des geschlechtlichen Umgangs, Matth. 19, 12, welche so eingekleidet ist: „Denn es gibt Verschnittene, welche vom Mutterleibe an so geboren worden, und gibt Verschnittene, welche verschnitten worden sind von den Menschen, und gibt Verschnittene, welche sich selbst verschnitten haben um des Himmelreiches willen. Wer es fassen kann, fasse es". Indem nun der Apostel I. Kor. 7 aus diesen und ähnlichen Worten des Herrn eine Empfehlung der Jung-

fräulichkeit entnimmt, gibt er vor ſeinen Leſern eine Auseinanderſetzung der Gefahren des ehelichen Lebens (Drangſal des Fleiſches werden Solche haben, V. 28; wer vermählt iſt, ſorgt, was der Welt iſt, V. 33. 34; auch für die Vermählten kommt eine Zeit, in welcher ſie ſein müſſen als wären ſie unvermählt, V. 29—31); ebenſo der Vortheile des eheloſen Lebens (größere Sorgloſigkeit, ungehemmte Hingabe an Gott V. 32. 34). Schon vorher hatte er auch die Gefahren der Eheloſigkeit (V. 2. 9), ja ſelbſt der nur zeitweiligen Enthaltung (V. 6) erwähnt. Darauf hin nun überläßt er es dem Einzelnen, die Anwendung auf ſeinen eigenen Seelenzuſtand zu machen.

Nicht viele von dieſen allgemeinen ſittlichen Ideen ſind in der h. Schrift ſelbſt ſo ins Einzelne ausgelegt und gedeutet; die Schrifttexte, in denen ſie niedergelegt ſind, laſſen eine mehrfache Deutung zu, eine buchſtäbliche und eine geiſtige. Unbedingt iſt z. B. die Armuth nicht nur durch das Beiſpiel, ſondern auch durch das Wort Chriſti (Matth. 19, 21. 29) empfohlen; wer aber zu den „Armen im Geiſte“ (Matth. 5, 3) gehöre, das iſt im einzelnen Falle nicht ſo unmittelbar evident. Ob es die beſte Art von Almoſen ſei, wenn man von zwei Tuniken, die man beſitzt, die eine weggibt (Luc. 3, 11); ob man demjenigen, der uns auf die rechte Wange ſchlägt, buchſtäblich auch die linke darbieten müſſe (Matth. 5, 39), darüber wird man ſich im gegebenen Falle erſt beſinnen müſſen. Einige Ausſprüche des Herrn, die einen tiefen ethiſchen Sinn enthalten, fordern nicht nur nicht eine buchſtäbliche Befolgung, ſondern laſſen eine ſolche gar nicht einmal zu, wenn man nicht jene verhängnißvolle Selbſtverſtümmelung eines Origenes mit Matth. 19, 12 oder 5, 29—30 rechtfertigen will. Was iſt in dieſen

Sentenzen Gebot und was iſt Rath? Aber auch da, wo eine buchſtäbliche Anwendung möglich iſt, bleibt immer noch fraglich, welches die beſſere ſei, die buchſtäbliche oder die geiſtige? Das ſo bedeutungsvolle Wort des Herrn: wer es faſſen kann, der faſſe es, will nicht etwa nur heißen: wer die Kraft zu Erfüllung des Rathes in ſich fühlt, der erfülle ihn! Vielmehr beruft ſich der Herr auf unſre Faſſungskraft, auf die Fähigkeit einer geiſtigen Unterſcheidung; Chriſtus gibt die Räthſelrede, wir ſollen ſie deuten mit Anwendung auf unſern Seelenſtand, und ſo gewiß die geiſtige Deutung der ſittlichen Ideen vollkommner iſt als die buchſtäbliche, ſo gewiß iſt mit der äußern Form des Mönchsweſens noch nicht die höchſte Form der chriſtlichen Sittlichkeit gegeben. Wir verſtehen jetzt die Schilderungen der aſcetiſchen Schriftſteller von den Vortheilen des klöſterlichen Lebens; es mag leichter ſein im Frieden der Zelle zu wohnen, als im Streite der Welt; leichter, das rauhe Mahl am Kloſtertiſche zu koſten, als wie die Weltleute mit der täglichen Sorge um des Lebens Nothdurft ſich niederzulegen und aufzuſtehen; ja es mag leichter ſein, die Regungen des Fleiſches zu zügeln in der Abgeſchloſſenheit und geordneten Zucht und bei der ſtetigen geiſtigen Erfriſchung an den religiöſen Gnadenquellen, wie das Kloſterleben es ermöglicht, als unverſehrt zu bleiben in der ſteten Berührung mit der Welt; es mag mehr vollkommene Mönche, als vollkommene Chriſten unter den Weltleuten geben, und die buchſtäbliche Erfüllung der Lehren des Herrn im Ordensleben ſchließt die geiſtige nicht aus; [1]) aber man wird nach dieſen

1) Nur unter dieſer Vorausſetzung nehmen wir Aeußerungen hin, wie z. B. von Brandes (im Vorwort zu der Ueberſetzung von Mon-

Erwägungen doch nicht mehr ſo objektiv den Unterſchied fixiren können zwiſchen dem Guten und dem Beſſern, zwiſchen einem chriſtlichen Leben in der Welt und im Kloſter.

So treten nun an den Einzelnen Gewiſſensfragen heran, ſchwerere an den entſcheidenden Wendepunkten ſeines Lebens, leichtere Tag für Tag. Nur ein kleiner Theil unſrer Pflichten iſt durch „Geſetze" umſchrieben, ein großes Gebiet freier ſittlicher Bethätigung liegt vor uns. Jede einzelne Entſcheidung aber iſt folgenreich, ſie wirkt zurück auf unſer Inneres und deſſen ſittliche Verfaſſung, und iſt zugleich ein Glied in der fortlaufenden Reihe ſittlicher Entſcheidungen; von einer guten That hängen hunderte ab; es kann unmöglich für meine ſittliche Verfaſſung indifferent ſein, wie ich mich entſcheide. Ich erwäge meine Kräfte, meine Verhältniſſe, meine Lebensſtellung; ich ſuche Freundesrath und ringe im Gebet nach Erkenntniß; ich erwarte Fingerzeige der göttlichen Vorſehung; aber Niemand nimmt mir die endgiltige Entſcheidung ab. Die ewigen Ideen der Sittlichkeit leiten meine Nachdenken; die „Räthe" dienen dazu, die Situation zu beleuchten, in der ich mich befinde, und mir die Wahl zu erleichtern; die Richtigkeit meiner Entſcheidung aber wird von der Güte der Gründe, die mich dazu bewogen, abhängen; die Entſcheidung muß eine vernünftige ſein. Was mir in einem ſolchen Augenblick als das wirklich Beſſere erſcheint, das wird mir ſittliche Pflicht.

Man wird aber aus dem Geſagten entnehmen, daß es ſich in jeder ſolcher Einzelentſcheidung um einen Zuſammenſtoß verſchiedenartiger Lebensintereſſen und ebendarum um eine Colliſion von Pflichten handelt. Was dem „Ge-

---

talembert, Mönche des Abendlandes 1. B. S. IX): „Das Mönchthum, die volleſte Verwirklichung des Evangeliums im Leben."

rathenen" gegenüber liegt, ist nicht etwa blos das Erlaubte, sondern das Gute, d. i. der Inbegriff einer Summe von Pflichten; abstrakt genommen ist es dem Menschen erlaubt, irdische Güter zu besitzen, gerathen dagegen, auf dieselben zu verzichten; in Wirklichkeit aber ruhen auf dem Besitz Verpflichtungen, deren ich mich nicht schlechthin dadurch entledigen kann, daß ich auf jenen Verzicht leiste. Wenn ich aber gute Gründe erkenne zu der Annahme, daß dieser Verzicht für mich das Bessere sei, so handle ich thöricht und also unsittlich, wenn ich das erkannte Bessere nicht thue; ob meine Sünde, um mit den Casuisten zu reden, eine tödtliche oder läßliche sei, hängt von der Wichtigkeit der Sache und von der Klarheit meiner Erkenntniß ab.

Wenn wir das Problem über das Verhältniß von Gebot und Rath im Einzelfalle auf eine Pflichtencollision zurückführen, so finden wir eine Bestätigung unsrer Auffassung in jenen Darstellungen der Moralisten, die von „Liebespflichten" reden. Die „Liebespflicht" läßt sich casuistisch nicht definiren, oder höchstens negativ dahin, daß ihre Übertretung nicht, wie die Rechtspflicht, restitutionspflichtig macht. Die Werke, welche man als Liebespflichten fordert, gehören, im Unterschied von den Gesetzeswerken, der freien Liebesthätigkeit an; und doch macht Jesus von den Werken dieser Liebe die Theilnahme am Reiche Gottes abhängig; vgl. die Schilderung des jüngsten Gerichtes, Matth. 25, 31—46. Es wird meistens schwer zu entscheiden sein, wann der Erweis eines Werkes der leiblichen oder geistigen Barmherzigkeit geradezu Pflicht werde. Einen Ertrinkenden, den ich retten könnte, trotzdem umkommen zu lassen wäre sicher sündhafte Lieblosigkeit; aber so blank sehen die im Leben vorkommenden Fälle nicht aus; es sind in der Regel noch mehrere Zwischen-

fragen zu erledigen, z. B. ob der Gefährdete wirklich ohne meine Hilfe umkommen wird, ob ich mir zutrauen kann, ihn zu retten, ob ich mein eigenes Leben oder meine Gesundheit an eine unsichere Sache wagen darf u. s. w. Meine Entscheidung hängt also von verschiedenen Umständen ab und doch drängt der Moment zu handeln.

Dieß Beispiel sollte nur zeigen, wie wenig die abstrakte Unterscheidung zwischen Gebot und Rath ausreicht, wenn im einzelnen Fall eine Entscheidung getroffen werden soll; die Freiheit meiner Entschließung darf keinenfalls aus bloser Willkühr, sondern sie muß aus vernünftiger Unterscheidung hervorgehen; und wir kommen damit im wesentlichen auf dasselbe Resultat, welches sich uns bei der Prüfung der Systeme des Probabilismus ergeben hat: wo immer im Widerstreit verschiedener Verpflichtungen meine eigene freie Wahl den Ausschlag zu geben hat, da bin ich nicht blos berechtigt, sondern auch verpflichtet, dasjenige zu wählen, was mir nach moralischer Überzeugung als das Rechte erscheint, selbst wenn sich unter einem oder mehreren Gesichtspunkten das Gegentheil als das Bessere und Idealere darstellte. Gerade hierin erkennen wir den richtigen Sinn der christlichen Lehre, die in der Unterscheidung von Gebot und Rath ihren gemeinverständlichen und praktischen, aber nicht ganz adäquaten Ausdruck gefunden hat. Wir behaupten die Freiheit und Erlaubtheit, das Gute zu wählen selbst mit Hintansetzung des Bessern; denn nur so kann es überhaupt zu einem Handeln kommen. Es muß erlaubt sein, dem Nachdenken, Unterscheiden und Prüfen einen Stillstand zu setzen, eine Entscheidung zu wagen, selbst auf die Gefahr hin, daß man nicht das Bessere und Beste treffe. So lange unsere Einsicht eine menschlich unvoll-

kommene und getrübte ist, und so lange wir nicht die Folgen einer jeden sittlichen That in ihrem ganzen Umfange berechnen können, so lange wir nicht blos uns selbst angehören, sondern zugleich der menschlichen Gesellschaft, so lange kann uns nicht auferlegt werden, das absolut Bessere und Beste zu suchen, denn sonst würde unsere Gewissensangst kein Ende nehmen [1]) und das Bessere würde der Feind des Guten sein. Viele aber erkennen ein sittliches Ideal darin, daß sie selbst noch auf die Freiheit der eigenen Ueberzeugung verzichten und sich einem geistlichen Obern im unverbrüchlichen Gehorsam unterwerfen; in der Gebundenheit des Willens finden sie eine bessere Freiheit, die Freiheit von den Ängsten des Gewissens.

Unsre Untersuchung ist aber damit noch nicht zu Ende. Wir haben jene großen Erscheinungen im Leben der Kirche, in denen sich die Lehre von den Räthen verkörpert, noch nicht würdigen gelernt, das Ordenswesen und den Cölibat der Geistlichen. Wir haben oben von Liebespflichten geredet und darunter Erweise der Liebe verstanden, die der Einzelne seinem Mitbruder gibt. Es gibt aber auch ein Liebesleben, das sich der Gesammtheit opfert. Wir haben ferner von Pflichten geredet, die sich auf die natürliche und irdische Bestimmung der menschlichen Gesellschaft beziehen. Es gibt aber noch eine höhere Form und Bestimmung der menschlichen

1) In dieser Beziehung hat Heinrich ein treffendes Wort gesprochen: „Machst du das, was nur gerathen ist, zum Gebote, so hast du die Gewissen verwirrt, eine unversiegliche Quelle sowohl von Seelenangst und Gewissensbeunruhigung, als von Selbsttäuschung und Heuchelei eröffnet und fast das große, weltumfassende, allen menschlichen Bildungsstufen und Bedürfnissen entgegenkommende Christenthum in eine engherzige und schwärmerische Sekte verwandelt." Die Klöster und ihre Gegner (Broschurenverein) 1866. S. 5.

Geſellſchaft; und auch gegen dieſe d. i. gegen die Kirche gibt es Leiſtungen und Verbindlichkeiten, die der freien Liebe angehören, die aber in der Idee Gottes von der Kirche eingeſchloſſen ſind. Von dieſen Liebespflichten gegen die Kirche, von der göttlichen Berufung des Einzelnen für dieſes höhere Liebesleben und vom Gelübde als der beſondern Form dieſer Pflichterfüllung wird ein weiterer und letzter Artikel handeln.

2.

Die altchriſtliche Latinität und die profane Philologie der Gegenwart.

Fünfter Artikel.

Von Rector Dr. **Allgayer.**

Primat. Wie dieſes Wort in kirchlicher Bedeutung: als oberſte Leitung der Kirche durch die Nachfolger des hl. Petrus lateiniſch ausgedrückt werden könne, iſt bereits in unſerem 4. Artikel nachgewieſen. Zur Vervollſtändigung fügen wir bei, daß *totius ecclesiae principatus* auch im Append. ad opp. Leonis T. 3. p. 696 vorkommt und *totius ecclesiae principatum tenere* gleicher Weiſe im Append. ad opp. Leonis T. 2. XIV p. 54 gefunden wird. Außerdem iſt die Phraſe: das Kirchenregiment führen von genanntem Kirchenvater ganz paſſend durch *gubernaculis ecclesiae praesidere* bezeichnet, Serm. 2, 2, Ende, wie die Regierung der Kirche antreten, übernehmen bei demſelben Auctor Serm. 3, 3 nicht weniger gut heißt *suscipere ecclesiae gubernacula.* Erntezeit. Für dieſes Wort bietet G. nur messium tempus.

Nun wird aber daſſelbe bekanntlich auch tropiſch gebraucht und in dieſem tropiſchen Gebrauch auf ein ſingulares Object — den eben ſo tropiſch zu denkenden Waizen — in der Vulg. Matth. 13, 30 bezogen, welche die Erntezeit in dieſem Sinn ganz richtig durch *tempus messis* wiedergiebt. Ebenſo iſt *tempus messis* bildlich genommen untadelhaft, wenn es im Gegenſatz zur Saatzeit gefaßt wird, wie dieß Leo der Große thut, wenn er ſagt: praesens vita *tempus* est *sationis* et dies retributionis *tempus* est *messis*, Leo, Serm. 10, 2 g. E. Krebsartig. Wenn von G. für unſer krebsartig um ſich greifen bloß *cancri modo serpere* geboten iſt, ſo mag daran erinnert werden, daß dafür ſich auch eben ſo gut verwenden läßt, was Vulg. II. Timoth. 2, 17 zu leſen iſt: sermo eorum ut cancer serpit. Wunderthat iſt bei G. lediglich * *facinus mirum* oder *mirabile;* auch Kraft bietet im Ganzen nichts weiteres. Wir machen deßhalb darauf aufmerkſam, daß die Wunderthaten im eigentlichen Sinne des Wortes von Leo, Serm. 54, 4 Afg. ſehr gut durch *miracula operum divinorum* ausgedrückt werden. Im Zuſammenhang z. B. im Gegenſatze genügt es natürlich auch an *operum miracula.* Vgl. darüber was bei Leo Serm. 51, 1 von Chriſtus geſagt iſt: discipulos suos *doctrinae monitis et operum miraculis* imbuebat. Daß das heil. Abendmahl ſchon in der alten Kirche unter anderm auch durch *mensa dominica* bezeichnet wird, iſt ſchon in unſerem dritten Artikel aus Auguſtin nachgewieſen worden. Der gleiche Tropus wird aber auch bei Leo gefunden, denn Jemanden vom hl. Abendmahle ausſchließen heißt bei ihm mit einem ſchönen, ſehr gewählten Ausdruck: *a dominicae mensae convivio aliquem* segregare, ſ. Cod. can. eccles. bei Leo T. 3. p. 557, 5

Liebesgedicht. Dafür im Handwtb. von G. ganz gut *carmen amatorium*, nur ist der vorgesetzte Asterisk zu streichen, da diese Verbindung antike Auctorität hat: *Alexim puerum, in quem Plato etiam carmen amatorium fecisse dicitur*, Aug. de utilit. cred. § 17 Ende (opp. T. 10). Was in unserem dritten Artikel über die lateinische Ausprägung von sündelos = *immunis a culpa* angeführt wird, können wir jetzt auch aus Leo Serm. 37, 3 bekräftigen; außerdem aber findet sich bei demselben Vater noch ein weiterer ganz adäquater Ausdruck: *peccati expertem* esse, epp. 52, 2 und: absolut sündelos sein: *totius* [*omnis*] *peccati expertem esse*; Serm. 21, 1. Todestag. Reicher als Kraft ist an lateinischen Bezeichnungen dieses Wortes das Handwrtb. von Georges. Wenn aber der erstere neben anderem auch *dies fati* nach Curt. VIII, 33, 1 aufgenommen und dieser Ausdruck von G. übergangen worden ist, so scheint uns diese Uebergehung insofern nicht ganz consequent, als er aus Tacit. *dies fatalis* entlehnt. Beide Ausdrücke haben ja die gleiche Dignität, d. h. sie gehören der heidnischen Weltanschauung an. Was ist also zu thun? Man wähle für Todestag immerhin mit G. *dies vitae supremus*, *ultimus* und was er sonst noch bietet. Wenn aber Kr. und G. gleichmäßig *dies mortis* verwerfen, so sind wir damit nicht einverstanden, denn *dies mortis* findet sich, wie aus jeder Concordanz zu ersehen ist, sehr oft in der Vulgata des alten Testamentes, welches *fatum*, *dies fati*, *fatalis*, *fato cedere*, *concedere*, *fungi*, *obire* u. dergl. gar nicht kennt. Drückt sich nun aber die lateinische Uebersetzung der Schriften des alten Testamentes in wörtlichem Anschluß an die hebräischen Bezeichnungen von Tod und Sterben in der genannten Weise aus, so

wäre es doch wohl ein allzu ängſtliches Anklammern an den heidniſchen Claſſicismus, wenn man neben dem ihm angehörigen *dies vitae ultimus, supremus* nicht auch *dies mortis* der Vulgata gelten laſſen wollte. *Fato fungi* u. dergl. aber iſt für unſere Latinität nicht brauchbar und hat nur hiſtoriſchen Werth. Todespein wird von G. durch * *cruciatus mortis* ausgedrückt. Wählt man ſtatt deſſelben *tormentum mortis*, Vulg. Sapient. 3, 1, ſo braucht man bei tormentum ſtatt des Singulars nur den Plural zu ſetzen, um einen ganz untadelhaften Ausdruck zu gewinnen. Himmelreich. Haben wir in unſerem dritten Artikel auf das von G. früher unbeachtet gebliebene *regnum coelorum* aufmerkſam gemacht, ſo fügen wir nunmehr hinzu, daß dafür ebenſo gut auch *regnum coeleste* geſagt werden kann, z. B. *regni coelestis gloriae praeparari*, Leo, Serm. 65, 5 Ende, vergl. ebendaſ. Serm. 9, 2 Ende und ebendaſ. 3 Ende. Unvernünftig in dem Sinne von nicht mit Vernunft begabt heißt bei G. lediglich *rationis expers*; Leo erwähnt Serm. 20, 3 *animalia carentia intellectu*, eine Bezeichnung, welche, wenn auch nicht klaſſiſch, ſo doch jedenfalls gut iſt, ſo daß *intellectu carens* als Synonymum von *rationis expers* beſonders variandae orationis causa Beachtung verdient. Faſten, Faſtenzeit wird im Handwrtbuch von G. durch * *jejunium Paschale* überſetzt; einen antiken Ausdruck dafür hat Leo, Serm. 40. 1 init.: *jejunium quadragesimale*, was wir unverwerflich finden, obgleich quadragesimalis bis jetzt in unſern lat.-deutſchen Wörterbüchern mit Ausnahme von Quicherat, Addenda etc. umſonſt geſucht wird. Oſterzeit. Wenn G. als lateiniſche Bezeichnung deſſelben * *tempus Paschale* angiebt, ſo iſt der Aſteriſk auch in dieſem

Falle zu ſtreichen: Olim dominus per Moysem *tempus Paschale;* significavit, Leo epp. 133, 2 init.; ebenſogut iſt dafür auch *tempus Paschae* Leo a. a. O. c. 7 g. Mitte und Append. ad opp. Leonis T. 3. p. 517, c. 7 Ende. Staub. Zu den lateiniſchen Ausdrücken welche wir im erſten und im vierten Artikel für die deutſche Phraſe zu Staub werden, wieder in Staub und Aſche zerfallen, angeführt haben, fügen wir aus Leo Serm. 22, 5 init. hinzu *in pulverem et cinerem dissolvi.* Almoſenſpenden, Almoſengaben ſind von Leo Serm. 15, 2 mit einem unſeres Erachtens vortrefflichen Ausdrucke bezeichnet: *benigna in pauperes Christi munera.* Gnade, Gnadengaben. Werden unter Gnadengaben die übernatürlichen Gnadengeſchenke zum Heil der Seele verſtanden, ſo kann man ſich für die lateiniſche Ueberſetzung davon, daß alle dieſe Gaben von oben kommen, an Leo erinnern, wenn er Serm. 79, 4 ſagt: Spiritus sanctus alicui omnium virtutum dona confert. Paradies. Gott ſtieß den (erſten) Menſchen aus dem Paradieſe heißt nach G. deus *ejecit hominem de paradiso;* eine ſchwächere aber klaſſiſche Bezeichnung hat die Vulg. Genes. 3, 23: *emisit eum dominus deus de paradiso voluptatis,* eine ſtärkere liegt in *extrudere* [*ex*] *paradisi sedibus* bei Leo Serm. 22, 5 Anfang. Würgengel ſoll nach G. lateiniſch durch * *angelus trucidator* überſetzt werden. Wir billigen dieß nicht, einmal weil für dieſe moderne Verbindung ſich ein antiker Ausdruck ſubſtituiren läßt, ſodann weil die Vorſtellung, welche der angelus *trucidator* erweckte, eine gar zu grelle um nicht zu ſagen gräßliche wäre. Kraft nun überträgt das Wort beſſer durch das allgemeinere *angelus vastator populi,* wie denn *ange-*

lus vastator ſich auch bei Leo Serm. 55, 5 findet: hujus limina *vastator angelus* sanguine agni et signo crucis praenotata non intrat. Noch fügen wir bei, daß dafür auch *angelus percussor* mit der Vulg. Exod. 12, 23 verwendet werden kann. Opferung oder Opferhandlung mangelt bei G. ganz und gar, die geſetzliche Opfergabe darbringen heißt aber bei Leo Serm. 22, 4. p. init.: *legalis sacrificii oblatione perfungi* und mit der Darbringung einer Opfergabe beſchäftigt ſein *in sacrificii oblatione versari*, ebendaſ. Serm. 26, 1 init. Seitenwunde. Daß der Aſterisk vor *latris vulnus* (Seitenwunde Jeſu Chriſti) zu ſtreichen ſei, iſt bereits in unſerem zweiten und dritten Artikel erwieſen worden. Weitere Belege dafür bietet Leo Serm. 65, 4, Serm. 71, 3, epp. 28, 5 und 65, 4 und 71, 3 Ende und 124, 6, wozu noch beizufügen iſt, daß dieſes Wort mit Rückſicht auf das verwundende Inſtrument nach Leo epp. 104, 1 ſich auch gut durch *vulnus lanceae* wiedergeben läßt. Zerſchlagen. Für zerſchlagen durch Hagel führt G. nur das Horaziſche *si grando contuderit vites* an, ſ. Horat. epp. I, 8, 5, allein wenn Leo Serm. 87, 4 unſer deutſches der Hagel zerſchlägt das Saatfeld durch *prosternit grando segetem* ausdrückt, ſo iſt auch daran nichts auszuſetzen. Laienſtand iſt von G. übergangen. Es heißt nach dem Append. ad opp. Leon. T. 3. p. 818, IX Anfg. (Migne) im Gegenſatz zur Prieſterſchaft *laicus ordo* und ebendaſelbſt p. 822, XXVII *ordo laicorum*. Für Menſch werden in phyſiſcher Beziehung bietet G. *humanam speciem induere* und fügt bei, *hominem fieri* werde in moraliſcher Beziehung geſagt. Dagegen iſt zu erinnern, daß *h. fieri* in der patriſtiſchen Sprache auch im erſtgenannten Sinne

gefunden wird, z. B.: Christus sic homo factus est ut non destiterit deus esse, Aug. in evang. Joann. Tract. 28. 1. Serm. 262, 7, enarr. in Ps. 36, Serm. II, § 15 (bis), enarr. in Ps. 134, 5, Serm. 192, 1. Hieron. epp 98, 5 init. (ed. Maur.). Leo M. epp. 28, 3 p. medd. Append. ad opp. Ambros. T. 4, p. 309 oben (Migne); ebenso in der alten lateinischen Uebersetzung des Nicänischen Symbolums Append. ad opp. Leon. T. 3 p. 825 (Migne). Was *humanam speciem induere* betrifft, so erlauben wir uns zu bemerken, daß daneben auch *humanam naturam suscipere* nach Aug. de ag. christiano, c. 1 und Leo Serm. 24, 3 seine Geltung fordert, und zwar um so mehr, als *in species* zunächst nur das Moment des Körperlichen liegt, während natura humana beides, den leiblichen wie den geistigen Bestandtheil des Menschen in sich begreift. Endlich wird die Menschwerdung Christi kurz und gut durch *susceptio hominis* gegeben von Aug. Serm. 67, 7 Anfg. Für unser ein neuer Mensch werden ist von G. lediglich *novum ingenium sibi induere* angeführt. Diese Phrase ist aus Livius 3, 33, 7 entlehnt und dort von dem stolzen Patricier Appius Claudius gesagt, welcher nicht aus einer Art von politischer Buße und Bekehrung, sondern lediglich aus Heuchelei und Herrschsucht auf einige Zeit die Maske des Volksmannes aufgesetzt hatte und bald, wie c. 36 desselben Buches sagt, wieder zu seiner wahren Sinnesart zurückkehrte. Also ist die Phrase in analogen Fällen des Gaukelspiels von Umkehr der politischen, moralischen oder socialen Haltung ganz an ihrem Platze. Wird aber ein neuer Mensch werden im Sinne des Christenthums von der Bekehrung, der eigentlichen Wiedergeburt des ganzen Menschen verstanden, so müssen wir unsere

Zuflucht zu der Vulg. nehmen, welche dafür Ephes. 4, 24 und Coloss. 3, 10 vortrefflich ſagt *novum hominem induere*. Knechtsgeſtalt. Dieſes bei G. ganz und gar mangelnde Wort gehört der theologiſchen Sprache an und gründet ſich auf Paul. ad Philipp. 2, 7 wo es heißt, daß Chriſtus *cum in forma dei* esset ſich ſelbſt erniedrigt und Knechtsgeſtalt *formam servi* angenommen habe u. ſ. f. Natürlich alſo, daß *forma servi, servilis* in der Sprache der altlateiniſchen Kirche ein ſehr oft genanntes Prädikat des Heilandes bildet. Man vergleiche darüber unter anderem Ambros. epp. 46, 3 Ende, ebendaſ. § 5 u. 7. August. Serm. 47, 19, de trinit. I. § 24 (ſechsmal) in Ps. 138, 3 (viermal) Greg. in Job lib. 30, c. 21, § 66 gegen Ende. Daher iſt Knechtsgeſtalt annehmen = *formam servi suscipere*, Ambros. in Ps. 35, Praef. § 5 und Leo, Serm. 30, 5. Knechtsgeſtalt tragen = *gerere formam servi*, Leo epp. 30, 1 und 31, 1. Die unveränderliche Gottheit bis zur Knechtsgeſtalt erniedrigen = *usque ad formam servilem inclinare immutabilem deitatem*, Leo Serm. 51, 6 Ende. Wenn endlich für Knechtſchaft von G. auch *conditio servitutis* geſagt wird, ſo mag beigefügt werden, daß in der patriſtiſchen Latinität dafür auch *conditio servilis* gefunden wird, z. B.: ipse perrexit, ne videretur in centurionis famulo *conditionem despexisse servilem*, Ambros. Expos. evang. Luc. lib. V, § 84 Ende und *servilem conditionem recipere* wird von Chriſtus bei Leo Serm. 46, 1 Ende gebraucht. Scheinkörper heißt im Handwtb. von G. * *species quaedam corporis*, * *quod corpus esse videtur*. Wir würden keinen Anſtand nehmen, dafür mit Leo epp. 124, 2 Ende und epp. 165, 2 Ende

phantastica corporis species (im Gegensatz zur Realität des menschlichen Körpers) zu sagen, obgleich das Adjectiv phantasticus sehr spätlateinisch ist. Indeß findet sich in diesem Gegensatze auch *humani corporis speciem gerere*, opp.: *humanae carnis veritas* bei Leo epp. 35, 1. Ist dabei den Puristen nur humanae *carnis* anstößig, so braucht man dafür nur *nostri* oder *humani corporis veritas* nach demselben Gewährsmann epp. 156, 2 Ende und 165, 9 zu wählen, um einen ganz untadelhaften Ausdruck zu gewinnen. Verschämte Armuth läßt sich lateinisch wohl auch kurz und gut ausdrücken durch *tacita egestas* nach Leo Serm. 9, 16: sunt qui palam poscere ea quibus indigent erubescunt et malunt miseria *tacitae egestatis affligi*, quam .. Handgreiflich im eigentlichen Sinne: wer oder was mit Händen gegriffen werden kann, ist ganz richtig auch durch *manibus tractabilis* (e) zu übersetzen nach Leo Serm. 26, 1: coepit etiam manibus esse tractabile was im deutsch-lat. Hdwtb. von G. mangelt. Eines Herzens und Sinnes sein heißt nach G. unius animi esse mit der Auctorität Comic. Ist es aber nicht ebenso gut, wenn Leo mit dem Deutschen völlig zusammenstimmend Serm. 89, 2 sagt: *in operibus pietatis totius ecclesiae unus animus et unus est sensus*, was wohl eine freie und sprachlich angesehen als Verbesserung zu betrachtende Nachbildung von Vulg. A. A. 4, 32 sein wird. Müßiggang. Für unser deutsches: der träge Müßiggang finden sich bei G. drei Bezeichnungen, es mangelt aber das ganz gute *iners desidia*, Leo Serm. 90, 2 Anfg., wobei wir auch gelegentlich bemerken, daß von G. im deutsch-lat. Theile des Hdwtb. unter den lateinischen Ausdrücken für geschäftiger Müßiggang das

bekannte Horaziſche: *strenua nos exercet inertia* nachzutragen iſt. Apoſtelamt. Daß man ſchon frühe anfieng, die kirchlichen Ämter durch *ordines* zu bezeichnen, iſt bereits in unſerem vierten Artikel gezeigt worden. Demnach kann man ſtatt des von G. für Apoſtelamt angegebenen * *munus apostoli* ſagen: *ordo apostolicus*, wie Leo Serm. 82, 3 thut: *beatissimus Petrus princeps apostolici ordinis*, ebenſo Serm. 83, 1 Anfang. Glaubenseinheit. Auch dieſes Wort iſt im Handwörterbuch von G. gänzlich übergangen; wie es lateiniſch auszudrücken ſei, lehren die Worte Leos in Serm. 24, 6 g. Ende: *huic (fidei) unitati inconcussis mentibus inhaerete.* Ganz ebenſo verhält es ſich mit Glaubensvertheidigung, was bei Leo epp. 39 (bis) *defensio fidei* heißt. Katholicismus. Das von G. dafür angegebene * *doctrina catholica* iſt von dem Aſteriſk zu befreien, da es bei Leo epp. 38 heißt: *quae secundum doctrinam catholicam et didicimus et docemus*, vergl. darüber auch Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 482 unten, (Migne); ebenſo hat das von G. gleichfalls mit * bezeichnete *veritas catholica* antike Auctorität, ſ. Leo epp. 12, 6: plenissime confiteri *veritatem catholicam.* Für Himmelspförtner iſt *coeli janitor* ſchon in unſerem zweiten Aufſatz angegeben worden, wozu wir jetzt beifügen, daß dafür auch *regni coelorum janitor* oder *janitor regni coelestis* gebraucht werden kann, S. darüber Leo, Serm. 3, 3 und epp. 103 Ende. Sterblichkeit wird von G. unter anderem auch durch *mortalis conditio* ausgedrückt, was auch bei Aug. Serm. 367, 5 gefunden wird; nicht weniger richtig, ſagt aber der gleiche Vater auch *conditio mortis* wie: *immunis a conditione mortis*, Serm. 367, 1 und ebenſo bei Leo Serm. 70, 3 Ende. Theilweiſe. Wie

das deutsche: theilweise wahr sein lateinisch zu übersetzen sei, darüber geben wohl auch die folgenden Worte Leos Serm. 24, 5 Anfang einige Belehrung: *Aliae haereses . . . habent tamen singulae in aliqua sui parte quod verum est.* Schweineheerde ist von G. ganz übergangen, bei Kraft findet sich dafür *grex suillus* nach Liv. 22, 10. Daneben kann man aber auch ebenso wohl grex porcorum bei Aug. c. Faust. VI, c. 5 g. E. und Vulg. Matth. 8, 30 und 31, Marc. 5, 11 und Luc. 8, 32 verwenden. Schwachgläubig. Dafür bietet G. lediglich * *haud certa fide;* von Leo hingegen wird das Deutsche: man findet aber schwachgläubige Menschen ganz gut durch den attributiven Genitiv ausgedrückt: *inveniuntur autem infirmae fidei homines,* epp. 22, 2 (versio antiquior p. 729 (Migne). Sterndienst. (Sabäismus). Merkwürdiger Weise ist auch dieses Wort sowohl von Kraft als von G. mit Stillschweigen übergangen. Der vollkommen adäquate Ausdruck kann aus Leo Serm., 42, 5 entnommen werden: qui jejunium suum et ad *siderum cultum* (divinum) et ad resurrectionis dominicae instituere contemptum. Knurren. Was dafür von G. und Kraft beigebracht wird, ist aus Plaut., hat also bloß poetische Auctorität. Daneben wird man also wohl auch *immurmurare* gebrauchen dürfen: canes dormientes plerumque immurmurant, Aug. c. epp. Manich. c. 17, §. 20. Sünden. Der arme Sünder d. h. der zum Tod Verurtheilte ist bei G. *morti destinatus.* Besser ist offenbar, was bei Aug. Serm. 302, §. 13 zu lesen ist: *supplicio destinatus.* Epiphanie. Was über die rein lateinische Ausprägung dieses griechischen Wortes bereits in unserem vierten Artikel bemerkt ist, wird bestätigt und vervollständigt durch das was

darüber Leo der Große bietet. Auch bei ihm iſt Epiphanie *manifestatio domini*, Serm. 32, 2 oder *apparitio domini et salvatoris nostri*, Serm. 35, 1 oder *apparitio Christi*, Append. ad. opp. Leon. T. 3, p. 555 (Migne). Katholik wird im Hdrtb. von G. lediglich durch *homo catholicus* mit dem Beiſatz Eccles. — im Plur. auch bloß *catholici* überſetzt. Wir erlauben uns zu bemerken, daß dafür eben ſo gut oder eigentlich noch beſſer *Christianus catholicus* geſagt wird, z. B.: unde *christiani catholici* et vos inter zizania numerant, quia . . . Aug. c. Faust. XVIII, 7. Anfang; ebenſo: agnoscat ergo catholicus christianus, Leo Serm. 79, 3 init. und: hanc legem sequentes *christianorum catholicorum nomen* jubemus amplecti, Append. ad opp. Leon. T. 3 p. 681 und 718, XXXI und 870, XXVII de hered. cleric. und 886, LXX (Migne). Unnatürlich. Man beachte, daß außer dem im Hdrtb. v. G. angegebenen *qui, quae, quod praeter naturam exsistit*, ebenſo gut geſagt werden kann *qui, quae, quod contra naturam est*, vergl. darüber Vulg. epp. Pauli ad Rom. 1, 26: *usus, qui est contra naturam.* Kirchenbau. G. vergißt, daß dieſes Wort auch in dem Sinn von Kirchengebäude gebraucht wird. Wir bemerken darum, daß im Append. ad opp. Leon. T. 3 p. 704 (Migne) neben *aedes sacrae* auch *aedificia ecclesiastica* genannt ſind. Wenn ferner für Kirchenbau als Handlung, als Act des Erbauens von G. * *aedis sacrae aedificatio* vorgeſchlagen wird, ſo werden wir dafür lieber *aedis sacrae fabricatio* ſagen, wie denn *fabricationes aedificiorum* von G. ſelbſt im lateiniſch deutſchen Theile des Hdrtb. aus Vitruv angeführt ſind. Abbruch. Unter dieſem Worte mangelt bei G. die kirchliche Bedeutung, in welcher Abbruch

den aus ethiſchen Gründen vorgeſchriebenen Verzicht auf einen Theil von Speiſe und Trank bezeichnet; nach Leo Serm. 94, 1 p. init. könnte dieß ganz gut durch *diminutio cibi potionisque* ausgedrückt werden. Prieſterehe. Heißt bei G. lateiniſch * *sacerdotum matrimonium* oder * *connubium sacerdotale* (das Recht der Prieſter ſich zu verehlichen; bei Leo epp. 12, 3 g. E. kommt für Prieſterehe *conjugium sacerdotale* vor. Thieropfer. Dieſes Wort iſt von G. nicht berückſichtigt, nach Aug. c. Faust. XVIII, 6 Anfang ſind Thieropfer lateiniſch *sacrificia animalium* und im Gegenſatz zu denſelben müßten die unblutigen Opfer doch wohl durch * *sacrificia rerum inanimarum* ausgeprägt werden. Wird zugleich auch noch die Thiergattung angegeben, aus welcher ein Opfer genommen werden ſoll, ſo wird dieſe nähere Beſtimmung durch den betreffenden Genitiv dargeſtellt, alſo z. B. *avium pecudumque hostiae*, Leo, Serm. 15, 2 Anfang. Allerchriſtlichſter König iſt nach dem Handwörtb. von G. * *rex christianissimus*. Der Aſterisk iſt auch im vorliegenden Falle zu tilgen, weil dieſer Gebrauch des Superlat. von christianus ſich durch antike, wenn auch, wie es in der Natur der Sache liegt, ſpäte Auctoritäten erhärten läßt. Wird ja doch für *christianissime princeps* im lateiniſch deutſchen Theil des Handwörterbuchs von G. Ambros. epp. 1, 1 citirt und findet ſich dieſe Titulatur auch bei Leo dem Großen epp. 46, 1 init. und 54 init., außerdem epp. 129, 3 und 156, 3 Anfg. So wird auch der öſtrömiſche Kaiſer Mauricius von Greg. dem Großen epp. VI, 16 mit *christianissime principum* angeredet. Nicht weniger kommt auch *christianissimus imperator* vor, ſ. darüber Leo epp. 31, 4 Anfg. und 33, 2 und über *christianissimus rerum*

dominus, Greg. epp. I, 16 Ende. Was ſpeciell *rex christianissimus* betrifft, ſo iſt dieſe Bezeichnung nach dem Kirchenlexikon von Wetzer und Welte I, p. 173 den Königen von Frankreich von den Päpſten Pius II. und Paul II. um die Mitte des 15. Jahrhunderts verliehen worden. Allein dieß will nicht ſagen, daß denſelben die Auszeichnung dieſes Namens nicht ſchon früher aus Courtoiſie beigelegt worden, ſondern nur ſo viel, daß jene Titulatur von jener Zeit an allgemein und officiell geworden ſei. Und in der That heißt es in dem ritus olim observatus in unctione regum Francorum — ſ. Append. ad opp. Greg. T. 3, p. 260 — in dem Gebete post gladium unter anderem: *propitiare christianissimo regi nostro*, wozu die Mauriner a. a. O. p. 591 anmerken: *Christianissimi* appellatio regum Francorum est propria et sane antiquissima etc. Dieſe Titulatur iſt alſo ohne Zweifel von den römiſchen Kaiſern auf die Könige der Franken übergegangen. Auch unſer allerdurchlauchtigſter wird von G. durch * *serenissimus* überſetzt. Der Aſteriſk iſt auch hier wieder zu ſtreichen, denn *serenissimus* war Ehrentitel der Götter ſchon in der nachklaſſiſchen Periode, vgl. Martial. 5, 6, 9 und iſt von ihnen auf die römiſchen Kaiſer übergetragen worden. So ſteht *serenissimus princeps* nach G. ſelbſt — ſ. im lat. deutſchen Theil unter serenus im Cod. Theod. und ebenſo bei Greg. epp. 1, 16, 1. Allerheiligen. Dafür bei G. * *dies festus omnium sanctorum.* Nun wiſſen wir aber, daß in der morgenländiſchen Kirche bereits im 4. Jahrhundert ein gemeinſames Feſt aller Martyrer und ſonſtigen Heiligen gefeiert wurde und das gleiche Feſt um die nämliche Zeit wahrſcheinlich auch in der Kirche des Abendlandes beſtand, denn im Antiphon. von Papſt Gregor Opp. T. 3

p. 712 in die ad missam finden sich die Worte: gaudeamus omnes in domino *diem festum celebrantes sub honore sanctorum omnium.* Ueber den Antiph. Gregors aber urtheilen die Mauriner dasselbe wie über seinen lib. Sacrament., daß nämlich Gregor eher der Sammler und Verbesserer als der Verfasser sei. Hat es damit seine Richtigkeit, so kann die eben aus dem Antiph. angeführte Stelle verhältnißmäßig sehr alt sein und giebt, wenn man nur die zwei Worte *sub honore* streicht, denselben Ausdruck, welchen G. durch den vorgesetzten Asterisk als moderne Bildung bezeichnen wollte. Ehebrechen. Es versteht sich von selbst, daß neben dem von G. angegebenen *fidem conjugii violare* auch gesagt werden kann *fidem conjugalem violare* nach Aug. de bono conj. §. 4 Ende; für Ehebrecherin bietet G. im deutsch-lateinischen Theile des Handwörterbuches nur adultera; hat man aber ein Bedürfniß eines synonymen Ausdruckes, so würden wie auch *fidei conjugalis violatrix*, Aug. am eben a. O. zulassen, obgleich *violatrix* nur spätlateinisch bei Aug. vorzukommen scheint. Olivenwald fehlt bei G. ganz und gar. Finden sich aber bei Aug. c. Jul. VI, §. 21 init. *silvae oleastrorum*, so wäre Wald oder Wälder zahmer Oliven *silva, silvae olearum.* Geburtsschmerzen sind nach G. durch *dolores puerperae* oder durch Umschreibung zu übersetzen. Wir bemerken deßhalb, daß außer dem bereits in unserem 4. Artikel S. 193 Beigebrachten der Kirchenvater Augustin dafür auch noch andere gute Bezeichnungen bietet. Hat nämlich der Singular von *dolor* = Geburtswehen die Auctorität von Terenz, so ist es ganz bestimmt gut, wenn Augustin sagt: *dolorem pariendi* poenam dicimus esse peccati, opp. imperf. c. Jul. VI, XXVI p. 1650

von T. 14 der Mauriner Ausg. Venet. 1768. Nicht weniger richtig ſagt derſelbe Vater: unde nec illud meum quod ... de *parturientium doloribus* posui, putasti esse tangendum, a. a. O. V, 15 g. E. Wenn endlich der gleiche Gewährsmann unmittelbar darauf ſagt: si feminae sine *parturitionis cruciatibus* parerent, puto ... ſo würden wir auch dieß zulaſſen, da parturitio ein wenn auch ſpätes ſo doch ſehr gut gebildetes Wort iſt. Liebeswerke. Berückſichtigt man was wir über Liebespflicht im 3. Artikel S. 270 bemerkt haben, ſo iſt klar daß zu dem was G. darüber unter dem Worte Freundſchaftsdienſt beibringt, die *opera pietatis* aus Leo Serm. 11, 1 hinzuzunehmen ſind. Daſſelbe kann aber auch durch *opera caritatis* ausgedrückt werden: eleemosynae *opera caritatis* sunt, Leo, Serm. 7, Serm. 10, 2, Serm. 74, 5. Wenn endlich *officium* ſchon im gewöhnlichen Gebrauch nicht bloß die Pflicht, ſondern auch die pflichtgemäße Handlungsweiſe bedeutet, ſo können Liebeswerke natürlich auch durch *officia pietatis* vollkommen adäquat ausgedrückt werden, ſ. Leo Serm. 16, 6. Fleiſch. Unter dieſem Worte mangelt bei G. der lateiniſche Ausdruck für unſer Fleiſch eſſen, was nach Aug. c. Faust. VI, c. 6 Anfang ganz gut ausgedrückt wird durch *carnibus vesci*. Prüfung iſt auch nach G. *examen* als abwägende Unterſuchung, während für das Probiren als Handlung *tentatio* angegeben iſt. Nun leſen wir aber doch bei Aug. c. Faust. XII, c. 38 p. init. Gott habe die bekannte Prüfung Abrahams zugelaſſen *ut ejus obedientia tali examine probata posteris innotesceret*, eine Bezeichnung, die uns ganz annehmbar ſcheint, wenn man nicht aus lauter Purismus *experimento* ſtatt *examine* gebrauchen will. Faden. Einen

Faden ziehen ist nach G. *filum ducere*; daneben hätte wohl auch *filum torquere* d. h. wie G. unter dem Wort Drehen selbst angiebt drehend verfertigen, aufgeführt werden sollen. Für wollen bietet das Handwrtb. von G. lediglich *laneus*, indeß kann dieses Stoffadjectiv auch durch eine leichte Umschreibung ersetzt werden, denn einen wollenen Faden spinnen heißt bei Aug. c. Faust. XX, c. 9 p. init. ganz gut *filum ex lana torquere*. Ruf. Bei G. ist die allgemeine Phrase: Jemand oder etwas verschafft Jemanden den Ruf von etwas nicht zu finden; den wörtlichen lateinischen Ausdruck derselben bietet Augustin c. litt. Petill. II, §. 201: non *istam vobis famam furiosa vestra agmina per totam Africam cum terribili turpitudine passim vagantia compararunt*. Geldmittel heißen im Hdwrtb. von G. lediglich *copiae*, wenn aber bei diesem zusammengesetzten Worte der Gegensatz den Ton auf die erste Silbe legt, so muß der Concinnität wegen *praesidia* pecuniae oder etwas dergleichen angewendet werden: non habet *praesidia pecuniae*, sed habet *dona naturae*, Leo, Serm. 95, 3 p. medd. Für unser Zündstoff wird von G. unter anderem *fomentum flammae* angegeben, was indeß nur von dem hell auflodernden Feuer, der Flamme gesagt werden kann. Wird dagegen Feuer als Element überhaupt genommen, so ist der eigentliche substantivische Ausdruck von Zündstoff *fomentum ignis* wie bei Greg. in Job. XIV, 23 init.: *sulphur quid aliud quam fomentum ignis est?* Beispiel. Jemanden ein schlechtes Beispiel geben ist bei G. *nocere alicui exemplo*; vielleicht verdient auch einige Beachtung was bei Greg. in Job. XXII, §. 56 gefunden wird: *mali operis exempla alicui praebere*. Ganz außer Acht gelassen ist

aber von G. die Phraſe: Jemanden ein gutes Beiſpiel geben. Nun ſagt aber Leo Serm. 131, 1, daß der Biſchof von Alexandrien ein Eiferer für die katholiſche Lehre und ein entſchiedener Gegner der Häretiker ſei und fährt dann fort: ut merito sperare possimus, eum ecclesiae cui praesidet et *morum exemplo et insinuatione* [praedicatione] *fidei profuturum*, wie ähnlich die *praedicatio fidei* dem *exemplum morum* gegenübergeſtellt erſcheint bei dem gleichen Auctor, Serm. 169, 3. Für das pluraliſche Heiligenbilder im allgemeinen kann man ganz gut auch *imagines sanctorum* gebrauchen z. B. Heiligenbilder zernichten = *imagines sanctorum confringere*, Greg. epp. XI, 13. Sternkundiger. Zu den von G. aufgeführten lateiniſchen Bezeichnungen iſt für die Phraſe, ſich als beobachtender Aſtronom auszeichnen, hervorthun, wohl auch verwendbar, was bei Leo Serm. 34, 1 g. Ende zu leſen iſt: *spectandorum siderum arte pollere*. Himmelskönig = *rex coeli* iſt von uns ſchon im 4. Artikel vertheidigt worden. Jetzt ſei beigefügt, daß ſich dieſe Form des Ausdrucks beſonders für den Gegenſatz eignet, denn wenn wir von Gott als dem König Himmels und der Erde ſprechen, ſo iſt dieſe Redeweiſe ja ganz der Sprache der hl. Schrift entnommen, in welcher die Vulg. dafür *rex coeli et terrae* bietet, vergl. darüber Genes. 24, 3, Esdr. I, 5, 11, Judith 6, 15, Matth. 11, 25, Luc. 10, 21, A. A. 17, 24, Leo Serm. 36, 1. Chriſtenheit. Daß bei dem von G. proponirten * *nomen christianum* der * zu ſtreichen ſei, iſt bereits im 3. Artikel S. 260 dargethan worden. Weitere Belege für dieſen Gebrauch von *nomen christianum* haben wir ſeitdem auch bei Leo gefunden, denn die Chriſtenheit vom Erdboden ver-

tilgen heißt bei ihm: *de terris nomen christianum auferre*, Serm. 36, 3 init. und ebenso spricht er vom *excidium nominis christiani*, Serm. 28, 5 g. Ende. Stadtgespräch: das Stadtgespräch sein heißt nach G. in fabu*lis* esse, auch wenn nur von einer Person die Rede ist. Bei Greg. epp. XIII, 26 wird dafür apud suos in fabu*la* esse angewendet. Man wird dieß nicht weniger richtig finden, wenn man sich erinnert, daß bei dem klassischen Dichter Horat. epp. 1, 13, 9: ne fabula fias im ganz gleichen Sinne gesagt ist.

Was wir schon in frühern Artikeln über die lateinischen Uebertragungen von Pfingstfest, Namenchrist, Taufwasser, Gesetzlehrer, Menschenfischer, Himmelreich, Apostelgeschichte, Erbsünde, beigebracht haben, wird des weiteren bestätigt und bekräftigt durch Leo Serm. 79, 1 u. Serm. 69, 5 p. init. u. Serm. 69, 5 Ende u. S. 57, 1 init. u. 58, 2 init. u. Serm. 95, 3 u. Serm. 61, 5 Ende u. Serm. 67, 3 u. Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 487, II. Als Zusatz aber zu dem über Martyrerkrone ꝛc. im ersten und dritten Artikel Bemerkten fügen wir an, daß die Martyrerkrone empfangen, gewinnen sich auch ganz gut geben läßt durch *gloriam, palmam martyrii obtinere, adipisci*, s. Serm. Leoni attrib. opp. T. 1, XIII, p. 503 (Migne), XIII, IV Ende und ebendaselbst XVII, IV. Blinzeln. Neben *luminum inconstantia trepidare* = die Augen nicht fest auf einen Punkt richten können und daher mit ihnen fort und fort zittern, zwincken, zwinckern wird man bestimmt eben so wohl *palpitare oculis* sagen nach Aug. de gestis Pelag. §. 18 was gestützt wird durch *palpitatio oculorum*, welches nach G. selbst beim ältern Plin. sich findet. Ostermahlzeit. Es

iſt ſchon in unſerem zweiten Artikel S. 442 gezeigt worden, daß für dieſes bei G. ausgelaſſene Wort lateiniſch gut *cena Paschalis* geſagt werden könne, welcher Ausdruck für das Oſtermahl, welches Chriſtus vor dem Beginn ſeines Leidens mit den Jüngern feierte, auch bei Leo Serm. 54, 3 vorkommt. Ebenſo wenig iſt bei G. das Wort (kirchliche) Provinzialſynode berückſichtigt. Nach dem Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 545 oben heißt dieß ganz einfach *synodus provinciae alicujus*. Traumgeſicht. Inſofern Jemand durch ein Traumgeſicht aufgefordert wird etwas zu thun, läßt ſich dieß ganz wohl durch *admonitio somnii* wiedergeben, ſ. darüber Leo Serm. 33, 4 init.: magi secundum *admonitionem somnii* non eodem quo venerant itinere revertuntur. Kreuzestod. Daß dafür auch *supplicium crucis* geſagt werde, iſt ſchon in unſerem zweiten Artikel erinnert worden; es findet ſich dieſe Ausdrucksweiſe aber auch in der epp. Secund. Manich. §. 4 bei Aug. opp. T. 10 p. 626 und bei Leo Serm. 37, 3 und 51, 7. Untergraben. Das tropiſche: die Grundlagen von etwas unterwühlen und damit ſeine Exiſtenz gefährden kann gut auch durch *convellere* überſetzt werden, da dieſes Verbum nicht nur im eigentlichen Sinn ſteht wie *convellere fundamenta villae* bei Columella, ſondern auch für die bildliche Bedeutung die beſten Auctoritäten hat. Richtig alſo bei Leo epp. 47, 2: *convellere fundamenta fidei* und: *ipsa christianae religionis fundamenta convellere*, ebendaſ. epp. 60 Anfang. Gnadengabe. Zu dem, was wir über die theologiſche Bedeutung dieſes Wortes im erſten und vierten Artikel bemerkt haben, fügen wir hinzu, daß außer den dort angegebenen Ausdrücken auch *beneficia gratiae* angeht, ſ. Leo, Serm. 48, 1. Habſucht wird von G. auch

mit der dem Deutschen entsprechenden lateinischen Zusammensetzung durch *habendi cupiditas*, *cupido* ausgedrückt; eine weitere Bezeichnung bietet Leo, Serm. 50, 2: *hinc habendi amor* nunquam satiandus exoritur, ganz richtig, da amor = das leidenschaftliche Verlangen, das Gelüste nach etwas aus Cic. belegt wird. Also kann ferner für Geldgier neben dem Horazischen *argenti amor* auch *amor pecuniae* gesagt werden mit Leo Serm. 60, 4. Ebendaselbst ist für gewinnsüchtig *lucri cupidus* angewendet, was gleichfalls neben den von G. für dieses Wort angegebenen lateinischen Ausdrücken seine Stelle findet. Lehre (im Gegensatz zum Wunder). Haben wir im gegenwärtigen Aufsatze bereits nachgewiesen, daß für Wunder *miracula operum divinorum* oder im Zusammenhange bloß *miracula operum* gut gesagt werde, so erfordert es die Concinnität, daß, wenn Lehren und Wunderthaten neben einander genannt werden, für das erstere *doctrinae monita* eintrete, wie bei Leo, Serm. 51, 1: ad hoc Christus discipulos suos doctrinae monitis (= durch Lehrunterweisungen) et operum miraculis imbuebat, ut. ... Weiße. Für Weiße des Schnees ist bei G. *candor nivalis* aus Virg. citirt. Daneben hätte für schneeweiß wohl auch nive candidus — s. Horat. Carm. I, 9, 1 angeführt werden können, weiter aber kommt bezüglich der Weiße des Schnees in Betracht, daß es bei Leo Serm. 51, 3 init. heißt, die Verherrlichung oder Verklärung Christi auf Tabor sei so groß gewesen ut facies ejus solis fulgori similis et vestitus *candori nivium esset aequalis*. Testament. Die Gesammtheit der Urkunden der vorchristlichen wie der christlichen Offenbarung werden allerdings am allergewöhnlichsten durch testamentum vetus et

novum ausgedrückt und dieſe Bezeichnung iſt ſo alt und allgemein, daß man an ihr weder mäkeln noch rütteln darf. Wenn man indeß variandae orationis causa ein Bedürfniß nach einem ſynonymen Ausdruck hat, ſo kann *utrumque foedus* von Leo Serm. 51, 4 entlehnt werden. Einſtecken, das Schwert einſtecken. Man füge bei, daß neben den von G. angegebenen lateiniſchen Phraſen: *gladium recondere in vaginam, vaginae reddere* im Zuſammenhang auch *recondere* allein genügt wie bei Leo: *recondi gladium jubet*, Serm. 52, 4. Wegelagerer heißt bei G. unter anderem auch *viae insidiator*, daneben iſt natürlich auch *viarum insidiator* bei Leo, Serm. 33, 1 ebenſo gut oder noch beſſer, wie denn G. ſelbſt in *viarum obsessor* den Plural anerkannt hat. Hängen = es treibt etwas einen Menſchen ſo weit, daß er ſich hängt. Zu den im Handwörterbuch von G. angeführten lateiniſchen Uebertragungen kann auch *ad laqueum trahere* hinzugefügt werden: quem (Judam) non poenitentia revocavit ad dominum, sed desperatio *traxit ad laqueum*. *Praenotare* iſt ein allerdings ſpätlateiniſches Zeitwort, aber in der eigentlichen Bedeutung: etwas von vorne, von außen bezeichnen, von Leo, Serm. 55, 5 bei der Schilderung der von Gott über die Aegypter verhängten Plagen gewiß vortrefflich angewendet, wenn er ſagt: *hujus limina vastator angelus sanguine agni praenotata non intrat*. Heilswerk wird bei G. gar nicht gefunden; unſer ganzes Heilswerk heißt aber bei Leo Serm. 56, 1 ganz gut *omne opus salutis nostrae*. Prieſterſchaft = alle Prieſter zuſammen iſt bei G. lediglich durch *sacerdotes* gegeben, daneben kann aber auch ganz wohl angewendet werden, was ſich bei Leo, Serm. 57, 2 findet: *quo (= ad quem) scribae et omnis*

sacerdotalis ordo convenerat. Wird ferner für Prieſterſchmuck von G. nur *ornamenta* oder *insignia sacerdotalia* geboten, ſo verſteht es ſich wieder von ſelbſt, daß auch *ornatus sacerdotalis;* Leo Serm. 57, 2 Ende zuläſſig iſt. Verräther. Wie wird in der chriſtlichen Latinität der Verräther des Herrn ausgedrückt? Das unſerem Deutſchen nächſtliegende Wort iſt natürlich *proditor* ſ. Hier. epp. 58, 1, Leo, Serm. 58, 3, Ambros. in Ps. 45 enarrat. § 9 p. medd. (bis); noch gewöhnlicher aber iſt *traditor* d. h. derjenige, welcher den Heiland in die Hände ſeiner Feinde überliefert hat, ſo Aug. Tract. LV in evang. Joann. § 3, 1 und lib. de haeres. XVIII, Leo, Serm. 58, 3 u. 4, Serm. 62, 4 und Serm. 67, 3, ſeltener aber ganz paſſend iſt auch *venditor*, ſofern der Verrath um Geld geſchah. Aug. Tract. LV in evang. Joann. § 4, Leo, Serm. 57, 3. Tempelſchatz. Dieſes Wort fehlt bei G. ganz und gar. Statt des hebräiſchen oder ſyriſchen *corbona* kann man dafür paſſend *arca templi* ſagen nach Leo, Serm. 57, 3 Ende: sacerdotum conscientia capit, quod *templi arca* non recipit. Wiederherſtellen, etwas in den vorigen, frühern Stand ſetzen iſt bei G. bloß *in pristinum restituere* (im Allgemeinen) und *in integrum restituere* (beſonders in rechtlichen Verhältniſſen). Wenn dafür *in antiquum statum revocare* bei Aug. c. litt. Petill. II, § 224 und *in integrum aliquid revocare* bei Leo, Serm. 57, 4 vorkommt, ſo ſcheint wohl auch dieſes zuläſſig. Apoſtelamt heißt bei G. apostolatus oder * *munus apostoli.* Statt des letzteren Wortes kann man einen antiken Ausdruck von Leo, Serm. 82, 3 entlehnen: beatissimus Petrus princeps *apostolici ordinis* und: non *apostolici ordinis honor*, non sacramentorum tibi (Judae Isch.) commu-

nio denegatur, Leo, Serm. 58, 3 und Serm. 83, 1. Schand- oder Spottkleid fehlt bei G. durchaus. Bis jetzt kennen wir dafür keinen einfachen Ausdruck als *vestis irrisoria* (bei Leo, Serm. 59, 3 Anf.), was wir, obgleich *irrisorius* der ganz ſpäten Latinität angehört, ſeiner Kürze wegen für gut halten. Stachel. Der Tod hat ſeinen Stachel verloren heißt im Handwrtb. von G.: *mors maximam acerbitatem perdidit.* Aber dieß iſt doch ein recht nüchterner und kahler Ausdruck für den ſchönen Tropus der Vulgata: *ubi est mors stimulus tuus?* I. Cor. 15, 56 und Chriſtus hat dem Tode den Stachel genommen, die Spize abgebrochen heißt bei Ambros. enarr. in Ps. 45, § 9: *mortis aculeum quidem Christus obtudit*, sed solus proditor non evasit, ebenſo epp. 46, 4 Ende und: cum *mortis aculeum recipere* non posset natura deitatis (Christi), suscepit tamen nascendo ex nobis quod posset offerre pro nobis, Leo, Serm. 59, 8 p. init. Wenn endlich *sollicitudinis aculei* Ciceros Auctorität für ſich hat, ſo läßt ſich doch wohl auch *moeroris aliquem aculeis compungere* hören, ſ. darüber Append. ad opp. Leonis T. 3. p. 576, XXXV. Prätendent und Kronprätendent iſt bei G. *aemulus regni* oder *imperii.* Was hieße aber Kronprätendent ſein? Ganz gut wäre dafür *regnum affectare*, wie denn Leo, Serm. 61, 1 von den Juden ſagt: hoc quasi insuperabile repererunt, ut *dominum mundi (Christum) affectati regni invidia perurgerent*, ein Ausdruck welcher nicht nur an und für ſich gut, ſondern, wie wir nachträglich aus dem Handwörterbuch von Klotz erſehen, bei den Römiſchen Hiſtorikern für hochverrätheriſche Beſtrebungen faſt ſtehend iſt. Thräne. Für unſer: zu Thränen gerührt werden bietet G. nur

lacrimare, *flere*, bei Leo, Serm. 61, 3 ſteht dafür auch mit dem Deutſchen wörtlich übereinſtimmend *in lacrimas commoveri*, offenbar ganz gut, da *ad miserationem permoveri*, *ad misericordiam evinci*, *in gaudium evinci* Verbindungen ſind, welche ſchon bei Tacit. Ann. 1, 61 init. 11, 37, 4 und Hist. 2, 64 Ende gefunden werden. Todesſtunde. Alle lateiniſchen Bezeichnungen, welche dafür von G. angegeben werden, drücken nur die Stunde des natürlichen Todes aus, während die Todesſtunde eines zum Tode Verurtheilten oder zu Verurtheilenden durch *hora supplicii* auszudrücken iſt nach Leo Serm. 63, 3 g. Ende. Kreuzigung wird bei G. unter anderem auch durch crux übergetragen. Wir fügen bei, daß der Tag der Kreuzigung Chriſti demgemäß gut heißen kann *dies crucis domini Christi* nach Leo Serm. 67, 1. Silberling iſt von G. und Kraft lediglich durch *siclus* überſetzt. Es ſcheint uns bemerkenswerth, daß für die dreißig Silberlinge, um welche der Heiland von Judas verkauft wurde, bei Matth. 26, 15 u. 27, 3, 5 u. 9 bloß argentei (i. e. denarii) gebraucht iſt und dieſes ſich auch bei Leo Serm. 67, 4 findet: utiliora tibi diaboli incitamenta credebas, ut facibus inflammatus avaritiae ad *trigenta argenteorum* lucra inardesceres. Kaſſendiebſtahl. Die von G. dafür proponirten Uebertragungen beziehen ſich alle auf Diebſtähle, die an öffentlichen Kaſſen begangen wurden, hingegen mangelt es an einer Bezeichnung für Kaſſendiebſtahl überhaupt. Nun ſagt aber Leo, Serm. 67, 4 g. E. in einer Apoſtrophe an Judas den Verräther ſeines Herrn und Meiſters: *Patebant tibi furta de loculis* = du hatteſt freie Hand zum Beſtehlen der Kaſſe. Hienach wären alſo Kaſſendiebſtähle im allge-

meinen *furta de loculis* oder (bei größeren Kaſſen) *de arca alicujus, aliquorum;* bei der Präpoſition *de* trifft hier zu, was Nägelsbach, Stiliſtik § 122 über den energiſchen Gebrauch der Präpoſition geſagt hat, d. h. *de* involvirt ein nach loculis zu denkendes *facta*. Stehen — zum Falle bringen. Im erſten Brief an die Corinther 10, 12 heißt es nach der Vulg. bekanntlich: qui se existimat stare, videat ne cadat, eine bildliche Redeweiſe, deren Sinn an und für ſich klar iſt. Haben wir aber das Recht oder die Pflicht, die bibliſchen Tropen auch in der lateiniſchen Ausprägung derſelben zu wahren, ſo iſt es gewiß zu billigen wenn Leo Serm. 71, 1 Ende den Sinn der Worte: die Kinder Gottes zur Sünde, zum Abfall von Gott verleiten ausdrückt durch *stantes in ruinam impellere*. Die ſieben Gaben des heiligen Geiſtes. Zu dem was wir über den lateiniſchen Ausdruck der ſ. G. d. hl. G. in unſerem vierten Artikel bemerkt haben, ſei hinzugefügt, daß ſich eine ganz ähnliche, nur ſpeciell auch noch den Reichthum dieſer Gaben markirende Phraſe bei Leo findet: *septiformis donorum suorum (i. e. spiritus sancti) largitas*, Serm. 76, 7 init. ſo wie das deutſche: alle übernatürlichen Gaben (zum Heil der Seele) kommen vom heiligen Geiſt, ſind Geſchenke des hl. Geiſtes, bei ebendemſelben, Serm. 79, 4 heißt: *spiritus sanctus alicui omnium virtutum dona confert*. Lehrpunkt, Lehrbeſtimmung. Keines dieſer Wörter iſt von G. im Handwörterbuch berückſichtigt. Wie man ſich hiebei gut lateiniſch ausdrücken könne, lehrt Leo Serm. 81, 1: *inter omnia apostolicae instituta doctrinae*, quae ex divinae eruditionis fonte manarunt. ... Marterwoche = die Leidenswoche des Herrn iſt von G. aufge-

nommen aber es mangelt Martertag, d. h. derjenige Tag, an welchem ein ſtandhafter Bekenner Chriſti den Glauben an den Erlöſer durch den Martertod beſiegelt hat; dieß iſt einfach lateiniſch *dies martyrii alicujus, aliquorum*, ſ. Leo, Serm. 82, 1 und Append. ad opp. Leon. Tom. 1, Serm. XIV, 1: cum *dies martyrii ejus merito habeatur clarissima.* Auferſtehungstag Chriſti. Zu dem, was wir über die lateiniſche Ausprägung dieſes Wortes im vierten Artikel S. 291 geſagt haben, nehmen wir jetzt auch *dies resurrectionis Christi*, Leo epp. 15, 4 und *dominicae resurrectionis dies*, Leo, Serm. attrib. VIII, 1 Anf. und Leo epp. 10, 6 Ende, endlich *resurrectionis dies redemptoris nostri*, Leo epp. 133, 2 hinzu. Will man einen umſchreibenden Ausdruck, ſo läßt ſich mit Leo epp. 16, 1 ſagen: *dies quo Christus a mortuis resurrexit* und auf den Tag der (künftigen) Auferſtehung harren = *resurrectionis (futurae) diem expectare*, Leo lib. Sacrament. XXXIII, 111. p. 135 (Migne). *Currus igneus* = Feuerwagen iſt bereits in unſerem zweiten Artikel nachgewieſen; es ſteht aber auch im Append. ad opp. Leon. T. 1. Serm. XX, II. p. init. Metropolit wird von G. durch * *episcopus princeps* überſetzt. Dafür ſagte man in der altlateiniſchen Kirche *episcopus Primas provinciae* ſ. Append. ad epp. Leon. T. 3, p. 384 oben (Migne) oder im Zuſammenhange *Primas* allein, Greg. epp. IX, 58, Aug. epp. 43, 9 und Greg. epp. IX, 59; Das Amt des Metropoliten = *Primatus officium*, Greg. epp. III, 49 oder *Primatus* allein, Aug. epp. 59, 1; ebenſo zur Würde des Metropoliten befördern *provehere ad primatus dignitatem* Greg. epp. I, 77; einen Metropoliten aufſtellen

constituere Primatem Greg. a. a. O. Da indeß später mit *Primas* und *Primatus* eine höhere Würde und Jurisdiction bezeichnet worden ist, so erscheint es für unsern Gebrauch offenbar gerathener, Metropolit wörtlich, d. h. mit dem aus dem Griechischen ins Lateinische herübergenommenen *metropolita*, Greg. epp. IX, 8 Ende (bis) zu benennen; ebenso heißt der Metropolit *metropolitanus episcopus* bei Leo epp. 5, 5 u. 14, 6 u. 106, 2, 153, 1. Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 712, oder *metropolitanus* allein, Leo epp. 108, 1 u. 129, 3, Append. ad opp. Lon. T. 3 p. 391, 394 (Migne) und wie *Primas episcopus provinciae hoc est metropolitanus* vorkommt im Append. ad opp. Leon. T. 3 p. 834 oben (M.) so auch *metropolitanus episcopus provinciae Venetiae*, bei Leo epp. 2, 1. Osternacht ist von G. ganz übergangen. Leo drückt aber epp. III, 3 init. die heilige Osternacht sehr gut aus durch *nox sacrosancta Paschalis*. Eigenhändig. Im Handwörterbuch von G. fehlt ein kurzer Ausdruck für eigenhändige Unterschrift, z. B. Jemanden durch eigenhändige Unterschrift zu etwas zwingen: *aliquem manus suae subscriptione compellere, ut* ... Leo epp. 7, 1 medd. Gottesverehrung. Neben den heidnischen *religiones colere* läßt sich unbedenklich auch, wenn von der Religion der Offenbarung die Rede ist, mit Leo *divinae religionis cultus* anwenden, Leo epp. 10, Anfang. Subaltern. Der subalterne Beamte heißt bei G. *magistratus inferioris juris* oder *magistratus minor*. Was wären aber untergeordnete Kirchendiener? Bei Leo epp. 10, 3 g. E. werden sie als *clerici minoris officii* aufgeführt. Hirtenkönig. Die lateinische Uebertragung dieses Wortes

bei G. nimmt den Hirtenkönig nur im eigentlichen Sinne, wenn dafür * *regulus populi pastorii* angegeben ist. Bekanntlich nennt sich aber Christus selbst den guten Hirten und ebenso werden seine Apostel und deren Nachfolger oft mit diesem bildlichen Ausdruck bezeichnet. Es könnte daher nachgetragen werden, daß Christus der Herr als der geistliche, unsichtbare Hirtenkönig, als Oberster aller Seelenhirten vom heiligen Petrus in Vulg. I. Petr. 5, 4 demgemäß als *princeps pastorum* aufgeführt ist, wie auch die Wohlthat der Hirtensorge Jemanden zuwenden bei Leo, epp. 10, 5. p. init. lautet *(alicui) salubritatem impendere curae pastoralis.* Collegium. Jemanden in ein Collegium aufnehmen heißt bei G. *aliquem in collegium legere* oder (wenn die Mitglieder selbst wählen) *cooptare.* Nun sind Ausdrücke wie *legere aliquem in patres, in judices, in senatum* allerdings gewöhnlich, allein für *aliquem in collegium legere* kennen wir bis jetzt keine Auctorität und würden daher, wo cooptare in c. nicht angeht, lieber das späte *recipere aliquem in collegium,* Digest. 47, 22, 3 wählen. Vielleicht könnte auch *assumere aliquem in collegium* bei Leo epp. 12, 2 Ende Gnade finden, da nicht nur *assumere aliquem filium, generum* = zum Eidam wählen, nehmen auch bei dem jüngern Plinius epp. 3, 11, 7, Paneg. 7, 4, sondern *assumere sibi aliquem collegam* auch bei Suet. Tib. 65 gefunden wird. Probe. Es verdient wohl auch Beachtung, wenn unser Deutsches: eine gute, genügende Probe ablegen, in der Probe sich als tüchtig zeigen von Leo epp. 12, 4 ausgedrückt ist durch *experimentum sui probabile praebere.* Kenntniß. Etwas zu Jemandes Kenntniß bringen = *perferre*

in notitiam alicujus, was G. aus Pl. anführt, findet ſich auch bei Leo epp. 50, 1 init. und epp. 65, 4; zur allgemeinen Kenntniß kommen heißt aber nach G. bloß *ab omnibus cognosci*. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dafür *in omnium notitiam venire*, Leo epp. 110 nicht weniger richtig iſt. Ganz eben ſo verhält es ſich ſelbſtverſtändlich, wenn Leo in dieſem Fall ſtatt des einfachen Verbums in der Regel das zuſammengeſetzte *pervenire* gebraucht, ſ. epp. 80, 4 Ende, 108, 6. 116, 2 u. 119, 5. Ferner mag angemerkt werden, daß für *aliquid in notitiam alicujus perferre* ebenſo gut *deferre* gewählt iſt im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 705 (Migne). Endlich fügen wir noch hinzu, daß Leo in dieſen Phraſen: zur Kenntniß kommen, zur Kenntniß bringen neben *in* notitiam ebenſo gewöhnlich mit dem Deutſchen wörtlich zuſammenſtimmend auch *ad* notitiam anwendet. Vergl. über *pervenire ad notitiam* Leo epp. 115, 2 u. 120, 6 u. 150 Ende, u. epp. 15, c. 16 u. 16, c. 7 Ende, Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 459 (M.) und ebendaſ. p. 554. So auch etwas zur Kenntniß von Jemanden bringen *ad notitiam alicujus referre*, Leo epp. 20 Anfang und 24, 2 und 101 g. Ende und *ad notitiam deferre*, 23, 1 Ende. Schafſtall. Bei G. bloß *ovile*, daneben läßt ſich zur Abwechſelung wohl auch *saepta ovium* gebrauchen: *Bestiae irruunt et (sacerdotes) saepta ovium non claudunt*, Leo epp. 15, c. 16. Gottesverehrung. Unter dieſem Wort iſt die Phraſe eine reine Gottesverehrung haben berückſichtigt, nicht aber wahre Gottesverehrung, was bei Leo epp. 15, c. 17, p. 691 (M.) heißt *verus veri dei cultus*, offenbar ein vortrefflicher Ausdruck, um ſowohl die ſubjective als die objective Seite der

wahren Gottesverehrung hervorzuheben. Jungferſchaft. Reine, unbefleckte Jungferſchaft. Neben *virginitas impolluta* oder *illibata* des Handwörterbuches von G. kann dafür auch umgekehrt *integritas virginea* (oder beſſer virginalis) geſagt werden; das erſtere bei Leo, epp. 16, 2. Excommuniciren. Zu dem, was darüber im 2. Artikel S. 449 geſagt worden iſt, fügen wir als weitere gute Bezeichnungen hinzu, *communione ecclesiae*, *communione ecclesiastica aliquem privare*, Leo epp. 22, 4 u. 159, 4; *a communione ecclesiae separare*, epp. 23, 1 g. E.; *a corpore ecclesiae aliquem resecare*, Leo epp. 119, 1 Ende; einen Katholiken excommuniciren: *aliquem a catholicorum communione resecare*, Leo epp. 114, 1 Ende. Glaube. Der kirchliche Glaube im objectiven Sinn = Glaubenslehre, Glaubensbekenntniß, Glaubensgeſetz iſt bei G. *doctrina*, *formula*, *lex*, z.B. *lex Christiana* bei Amm. Marc. 25, 10, 15. Wir fügen bei, daß demnach auch *lex catholica* gebraucht iſt im Append. ad opp. Leonis T. 3, p. 491; ebenſo iſt der chriſtliche Glaube *doctrina christiana*, ebendaſ. p. 475, III. unten. Irrlehrer. Iſt in unſerem vierten Artikel S. 201 dafür *errorum magister* angeführt worden, ſo verweiſen wir jetzt auch auf Leo epp. 28, 1, wo *magistri erroris* im Gegenſatze zu *veritatis discipuli* genannt werden. Stammbaum. Was den Stammbaum Jemandes in auf- oder abſteigender Linie angeben betrifft, ſo ſcheint es uns immerhin einiger Beachtung werth zu ſein, wenn Leo epp. 31, 2 über die Art und Weiſe, wie die beiden Evangeliſten Matthäus und Lukas den Stammbaum des Heilandes verzeichnet haben, ſich alſo vernehmen läßt: Matthaeus ita humanae originis ordinem sequitur,

ut *generationum lineas usque ad Joseph*, cui mater domini erat desponsata *deducat.* Lucas vero *retrorsum* (= in aufſteigender Linie) *successionum gradus relegens ad ipsum humani generis principem redit.* Bekanntlich ſind in dem Erlöſer als dem Gottmenſchen die göttliche und die menſchliche Natur zur Einheit, oder zu einer Perſon verbunden. Wie iſt dieß nun lateiniſch zu geben? Wir glauben, daß es kaum paſſender ausgedrückt werden könne als durch: *in Christo, formam Dei ac formam servi, duas naturas, deitatem, humanitatem in unam convenisse, concurrisse personam.* S. Leo epp. 31, 3 g. Ende u. Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 679 u. 681. Für Löwengebrüll iſt im Handwörterbuch von G. nur *rugitus leoninus* angegeben. Dieß drückt aber nur das eigentliche, volle Brüllen des Königs der Thiere aus, ſo fern aber an ein dumpfes, knurrendes Brüllen gedacht wird, iſt auch *fremitus leonis* richtig: sicut *fremitus leonis*, ita et regis ira, Vulg. Proverb. 19, 12. Luftſchicht. Die höhere Luftſchicht iſt im Handwörterbuch von G. durch *coelum superius* und *aër superior* ausgedrückt. Dafür kann aber ebenſo gut *superior pars aëris* geſagt werden nach Aug. de genesi ad litt. III, c. 10, §. 14. Kirchenſache wird von G. durch * *res ecclesiastica* ausgedrückt. Es läßt ſich *causa ecclesiastica* aus Leo epp. 31, 4 u. epp. 38 init. ſubſtituiren, was wie *causa fidei* (Glaubensſache, ſ. unſern 4. Artikel, S. 193 und ſetze hinzu Leo epp. 38 init. u. 114, 1 u. 152 init.) insbeſondere ſich für den Fall empfiehlt, daß die Kirchenſache den Gegenſtand kirchlicher Unterſuchung und Entſcheidung bildet. Ferner iſt das ſinnverwandte Glaubensfrage, Glaubensunterſuchung

im Handwörterbuch von G. gar nicht berückſichtigt, aber ganz gut durch *fidei quaestio* auszudrücken, nach Leo epp. 36 Anfang u. epp. 72 Ende. Vorgang. Bei dieſem Worte kann für die lateiniſche Ueberſetzung der deutſchen Phraſe es giebt keinen Vorgang von etwas auch geſagt werden: *nullum alicujus rei exemplum praecessit* nach Leo, epp. 37, 7, p. medd. Religionsverletzung. Dafür findet ſich bei G. gar keine wörtliche Uebertragung und doch liegt dieſelbe in *religionis injuria* bei Leo, epp. 45, 2 Ende. Himmelsſchlüſſel. Den lateiniſchen Bezeichnungen, welche wir in unſerm zweiten und vierten Artikel angegeben haben, fügen wir bei, daß Himmelsſchlüſſel von Leo auch noch durch *claves coelestes* ausgedrückt werden, S. deſſen epp. 56 g. Ende. Reben- oder Weinbergshut fehlt bei G. gänzlich. Jemanden dieſe Art von Hut anvertrauen, kann ſowohl für die eigentliche wie für die tropiſche Bedeutung gegeben werden durch *vineae alicui custodiam committere* nach Leo epp. 98, 2 g. Ende. Himmelspförtner. Zu janitor coeli — ſ. unſern zweiten Aufſatz S. 441 unten — nehme man hinzu janitor regni coelestis bei Leo epp. 103 Ende. Erſchleichen. Das Amt, die Stelle eines noch Lebenden erſchleichen, durch Erſchleichung gewinnen, kann neben obrepere *ad* honorem auch durch obrepere *in* locum alicujus überſetzt werden. Leo, epp. 109 Ende. Religionsübung. Zu demjenigen, was wir über *cultus religionis* ſtatt * *usus sacrorum* bei G. im dritten Artikel S. 267 bemerkt haben, fügen wir für *religionis cultus* jetzt auch die Auctorität von Leo, epp. 122 gegen medd. Vgl. auch epp. 10, 1 init. Grabſtein hat G. wohl in dem Sinn des auf Jemands Grab

errichteten Gedächtnißſteines, aber der Grabſtein des Heilandes = der ſein Grab ſchließende, deckende Stein geht dabei leer aus. Derſelbe heißt bei Leo epp. 124, 6 und 165, 7 einfach *lapis monumenti* (salvatoris) u. epp. 124, 8 g. E. *sepulcri lapis* und ganz ebenſo epp. 139, 2 g. Ende; daher auch den Grabſtein hinwegwälzen = revolvere monumenti lapidem, Leo epp. 124, 6 u. Vulg. Luc. 24, 2: *invenerunt lapidem revolutum a monumento.* Befühlen. Wenn das Handwörterbuch von G. lehrt, daß für befühlen *tangere* und *tentare* ſowohl mit als ohne *digitis* gebraucht werde, ſo fügen wir bei, daß auch *aliquid tractare digitis* bei Leo epp. 124, 6 angeht. Das Wort Suffragan oder Suffraganbiſchof wird in den Handwörterbüchern von G. und Kraft gänzlich vermißt. Man verſteht darunter bekanntlich die wirklichen, aber (im Gegenſatze zu den exempten Biſchöfen) im Verbande mit einem Erzbiſchof ſtehenden, demſelben untergeordneten Biſchöfe. Es kann dieß ausgedrückt werden durch * *episcopus qui sedi alicui* (z. B. Alexandrinae) oder *sedi archiepiscopi, metropolitae episcopi metropolitani, metropolitani alicujus subjectus est*, ſ. das W. Metropolit und Leo epp. 129, 3, wie Suffraganbiſchöfe am eben angeführten Orte auch durch *comprovinciales episcopi* bezeichnet ſind und dafür auch *episcopi provinciales* angeht, ſ. Leo epp. 167, Inquis. I. Angehen. Für unſer Jemanden mit Bitten angehen wird von G. bloß das wörtliche *precibus aliquem aggredi* geboten, allein offenbar gut kann dafür auch verwendet werden, was bei Leo epp. 147, 1 Ende ſteht: monere non desino ut clementissimi *principis fidem* quantum opportunum fuerit *precibus ambiatis.* Kirchenfreiheit. Dieſes Wort mangelt bei

G. wieder gänzlich; wie es lateinisch wiederzugeben sei, darüber vergl. man Leo epp. 146, 2: *libertati ecclesiasticae consulere et paci.* So kann auch Glaubensfreiheit kurz durch *fidei libertas* bezeichnet werden, z. B. Glaubensfreiheit der Katholiken = *catholicae fidei libertas*, Leo epp. 156, 3 init. und der Kirche von Alexandrien die Freiheit des alten Glaubens zurückgeben = *Alexandrinae ecclesiae statum in antiquae fidei libertatem revocare*, ebendas. epp. 147, 2. Die Wörter Glaubenseifer, Glaubenswärme, Gluth des Glaubens sind im Handwörterbuch von G. durchaus übergangen. Vollkommen gut werden dieselben lateinisch durch *fidei christianae, catholicae etc. fervor*, Leo epp. 148 g. medd. oder durch *fidei ardor* Leo epp. 154 g. E. dargestellt. Ebenso hat G. das Wort Generaledict, Generalerlaß ganz übergangen, während es von Kraft unter dem Artikel Generale berücksichtigt wird. Einen Generalerlaß an die Metropoliten senden heißt aber bei Leo epp. 153, 1 p. medd.: ad episcopos metropolitanos *generales litteras mittere.* In der gleichen Lage befindet sich Glaubensfeind, Glaubensgegner, was bei Leo epp. 154 p. init. durch *inimicus fidei christianae* ausgedrückt ist. Schwäche im ethischen Sinne = Energielosigkeit des Willens, Mangel an Thatkraft bei Rügen und Bußen läßt sich ganz wohl durch *segnis indulgentia* bezeichnen, z. B. aus Schwäche die Vergehungen der Menschen hingehen lassen, ignoriren = *segni indulgentia delicta aliquorum tolerare, dissimulare*, Leo epp. 155, 2. Schirmvogt ist von G. ausgelassen, indem er nur Schirmherr aufführt und durch *patronus* bezeichnet. Kraft hat das Wort aufgenommen

und überſetzt es durch *praeses, tutor*, während er ſo gut wie G. von Schirmvogtei ſchweigt. Nun ſchreibt aber Papſt Leo epp. 156, 3 an den Kaiſer Leo: debes advertere, regiam potestatem tibi non ad solum mundi regimen, sed maxime ad *ecclesiae praesidium esse collatam* = ſondern hauptſächlich zum Zweck der Schirmvogtei über die Kirche. Aſche. Die Aſche eines Todten (zum Hohn) in die Lüfte zerſtreuen, den Winden preisgeben, worüber bei G. und Kraft nichts gefunden wird, iſt im Append. ad opp. Leon T. 3, p. 609 gegeben durch *cineres alicujus exspergere in ventos*, ein Ausdruck, der ganz untadelhaft genannt werden muß, wenn man *dispergere* für *exspergere* ſubſtituirt. Bei Leo epp. 156, 5 wird derſelbe Gedanke mit einem eigenthümlichen, gewählten Ausdruck bezeichnet: *concremati corporis cinerem in contumeliam aëris coelique dispergere.* Ehebund. Neben den von G. aufgeführten Uebertragungen kann man wohl auch *foedus nuptiarum* gebrauchen, wie denn *legitimarum foedera nuptiarum redintegrare* bei Leo epp. 159, 1 vorkommt. Vernarben. Dafür ſind im Handwörterbuch von G. mehrere lateiniſche Bezeichnungen angegeben; es mangelt aber im deutſch-lateiniſchen Theil *vulnus cicatricem obducit*, Leo epp. 169, 1, was der eigentlichen Bedeutung von *obducere* ganz angemeſſen iſt. Dazu kommt, daß obducere tropiſch, wie auch G. ſelbſt unter dieſem Worte bemerkt, ſo von Cicero gebraucht wird: *obducta cicatrix rei publicae.* Fußſtapfe. Sowohl bei dieſem Worte als bei Dicht, Ferſe wird eine ganz gute lateiniſche Phraſe dicht hinter Jemanden her ſein, unmittelbar ihm auf dem Fuße nachfolgen, ihm auf der Ferſe ſein vermißt; dieß iſt *vestigia ali-*

cujus subsequi bei Leo lib. Sacram. Opp. T. 2, p. 23, IX Ende. (M.) Opferlamm. Dieſes Subſtantiv mangelt bei G. ganz und gar. Bei Leo, lib. Sacramt. Opp. T. 2, p. 30, XXVI wird Chriſtus als der Opferprieſter und das Opferlamm zugleich aufgeführt = idem sacerdos et *sacer agnus*. Himmelfahrt (Chriſti). Was wir darüber im vierten Artikel bemerkt haben, findet ſeine weitere Beſtätigung, denn im Append. ad opp. Leon. T. 2, p. 37 unten iſt die Phraſe: Das hochheilige Himmelfahrtsfeſt unſeres Herrn feiern ausgedrückt durch *diem sacratissimum celebrare ascensionis in coelum domini nostri Jesu Christi*, ebenſo im Append. T. 3, p. 855. Deßgleichen wird das, was über *portae infernae* im eben genannten Artikel S. 200 geſagt iſt, vollkommen beſtätigt durch den Append. ad opp. Leon. T. 2, p. 51, VI und p. 55, XVII und p. 59, XXV. Sündenſchuld iſt bei G. *culpa et peccatum* oder *peccata* allein. Warum ſollten wir aber als Chriſten, zumal im Hinblick auf Vulg. Matth. 6, 12 uns nicht auch in der Sprache der altlateiniſchen Kirche ausdrücken und mit dem Append. ad opp. Leon. T. 2, p. 69, II ſagen dürfen: libera nos domine *a nostrorum debitis peccatorum?* Für Nachtruhe bietet G. lediglich *quies nocturna;* es iſt aber auch, zumal im Gegenſatz *quies noctis* anwendbar wie im Append. ad opp. Leon. Tom. 2, p. 80, XXXI: domine deus noster, *diei molestias noctis quiete sustenta.* Feſt. Unter den Phraſen für das Deutſche ein Feſt feiern hätte auch das ganz gute *sollemnia alicujus recolere* genannt werden können, wie z. B.: quoties *sanctorum martyrum sollemnia recoluntur*, ſ. den Append. ad opp. Leon. T. 2, p. 87, XIX p. init. und ebenſo *beati Andreae sollemnia*

recolere a. a. O. p. 145 oben. So iſt auch das ſubſtantivirte *natalicia, iorum* nicht Geburtstagsgeſchenk, was für den Singular von G. aus Censorin. erwieſen iſt, ſondern Geburtstagsfeſt. So kommt *natalicia celebrare* im *missale Romanum* von dem Tage des hl. Stephanus vor. Daß dieß aber nicht etwa moderne Bildung ſei, erhellt aus dem Append. ad opp. Leon. T. 2, p. 90, 7: beati Stephani ... *natalicia recolentes* ... vgl. auch ebendaſ. p. 103, II. Heirathsfähig. Neben idoneus oder idonea nuptiis kann die Phraſe: Das heirathsfähige Alter erreichen wohl auch überſetzt werden durch *ad aetatem nuptiis congruentem pervenire*, Append. ad opp. Leon. T. II, p. 131, XXXI oben.

Uranfänglich. Wird dieſes Adjectiv ſtrikte auf die Zeit bezogen, ſo läßt ſich dafür auch der attributive Genitiv verwenden, z. B. die menſchliche Natur zur uranfänglichen Unſchuld zurückführen = *naturam humanam ad primae originis innocentiam revocare*, ſ. Append. ad opp. Leon. T. 2, p. 129, XXX. Licht. Im Anſchluß an das, was bereits im vierten Artikel S. 217 über Licht als Symbol der himmliſchen Herrlichkeit und Glückſeligkeit bemerkt worden iſt, führen wir an, daß die Phraſe: Jemanden in die Seligkeit des Himmels aufnehmen, demgemäß ganz paſſend auch durch: *aliquem in beatitudinis sempiternae* [*aeternae*] *luce constituere* überſetzt wird nach dem Append. ad opp. Leon. T. 2, p. 136, III. Urzuſtand. Wenn die chriſtliche Dogmatik von dem Urzuſtande der erſten Menſchen ſpricht, ſo meint ſie damit bekanntlich die Reinheit und Heiligkeit, in welcher dieſelben von Gott erſchaffen wurden. Will man nun dieſe, im Handwörterbuch von G. nicht berückſichtigte, Bedeutung von

Urzuſtand lateiniſch ausdrücken, ſo wird *originalis (parentum humani generis) dignitas* dafür geſagt werden können nach Append. ad opp. Leon. T. 2, p. 179, c. 10. Cymbelklang heißt bei G. lediglich *cymbalorum strepitus*, im Append. ad opp. Leon. T. 2, p. 177, XIX iſt das Wort auch ganz paſſend durch *cymbalorum tinnitus* bezeichnet, wie *cymbalum tinniens* ſo in der Vulgata I. Cor. 13, 1 gefunden wird. Kirchengeſchichte. Daß neben *historia sacra* auch *historia ecclesiastica* angehe, iſt bereits in unſerem zweiten Artikel S. 450 dargethan worden. Eine weitere Auctorität tragen wir nunmehr nach aus Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 370, wo es heißt: Rufini liber qui conjunctus est *novem libris ecclesiasticae historiae*, quos vir eruditissimus Eusebius Caesariensis edidit. Gewinn. Dem Gewinne nachgehen heißt bei G. bloß *quaestui servire* oder *deditum esse*; ein weiterer offenbar guter Ausdruck findet ſich im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 398, Tit. XXIV: *Quoniam multi clerici avaritiae causa lucra sectantur* turpia... Oſterfeiertag. Iſt ſchon in unſerem erſten Artikel S. 78 nachgewieſen, daß man dafür unter anderem auch *dies Paschae* ſagen könne, ſo fügen wir hinzu, daß auch *dies Paschalis* angeht, ſ. Append. ad opp. Leonis, Tom. 3, p. 420 oben. Abendmahl als kirchliche Feier wird von G. unter anderem auch durch * *cena Domini* überſetzt. Nun kommt aber *cena dominica* in dieſem Sinne ſchon Vulg. I. Cor. 11, 20 vor und Auguſtin ſagt mit Recht, epp. 54, 7, daß der hl. Apoſtel Paulus den Empfang der Euchariſtie durch *dominica cena* bezeichne und ebendaſelbſt §. 9 heißt es: neminem cogimus ante *dominicam illam cenam prandere*, wie auch a. a. O. §. 10 der Tag

angeführt wird, quo *cena dominica* anniversarie celebratur. Ganz ebenſo heißt es im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 427, XXVIII: sacramenta altaris non nisi a jejunis hominibus celebrentur excepto die anniversario quo *cena domini* celebratur. Vergl. auch ebendaſ. p. 609 oben. Wenn ferner vor *sumere* oder *percipere cenam Domini* von G. der * geſetzt wird, ſo könnte, abgeſehen von dem, was im dritten Artikel S. 261 darüber berichtigt iſt, als altlateiniſch auch aus Aug. beſtätigt werden *eucharistiam (Domini) sumere*, Aug. epp. 54, 7. Tragen weiter auch die Worte des Handwörterbuches von G. *sacrosanctum domini nostri corpus religiosissime accepit* den Aſterisk an der Stirne, ſo iſt derſelbe in dieſem Falle ebenſo zu ſtreichen, indem *corpus et sanguinem domini accipere* bei Aug. epp. 54, 7 Ende und ebendaſelbſt §. 9 Anfang und *corpus Domini accipere* im Append. ad opp. Ambros. T. 4, p. 244 (Migne) geſagt wird. Ebenſo anwendbar iſt auch *sacramentum corporis Christi accipere* bei August. de serm. dom. in monte sec. Matth. II, §. 25. Zum Abendmahl gehen endlich iſt nach G. * *accedere ad mensam sacram.* Iſt nun ſchon in unſerem dritten Artikel S. 271 gezeigt worden, daß dafür *accedere ad mensam dominicam* ganz gut ſei, ſo mag dem beigefügt werden, daß dieſe Redeweiſe auch bei Aug. Serm. 21, 5, daß ferner *ad mensam Domini accedere* im Append. ad opp. Ambros. T. 4, p. 244, und *accedere ad eucharistiam Domini* ebendaſ. p. 243 (Migne) vorkommt. Nothgedrungen. Zu den von G. dafür angeführten lateiniſchen Ausdrücken läßt ſich auch *necessitate aliqua cogente* hinzunehmen, z. B. *nisi necessitate cogente* deditionem non facere, ſ. Append. ad opp. Leon. T. 3,

p. 427, XXX. Jahresfeſt iſt bei G. *sacra anniversaria* oder *festi dies anniversarii*. Wir bemerken zu dem letztern Ausdruck, daß ſtatt dies anniversarios *agere* auch *celebrare* zu brauchen iſt, wenn die Feſtlichkeit als eine größere und allgemeinere angeſehen wird, und daß festus bei Perſonen oder Sachen, mit denen die Vorſtellung des Heiligen und darum feierlich zu Begehenden ſich von ſelbſt verband, auch weggelaſſen werden kann. Wie es daher genügt — ſ. unſern 3. A. S. 268 — für Pfingſtfeiertag bloß *dies Pentecostes* zu ſagen, ſo kann man auch die Jahresfeſte der Martyrer feiern ausdrücken durch *anniversarios martyrum dies celebrare* nach Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 429. Für Götzentempel ſoll nach G. bloß *idolium* oder *idoleum* gebraucht werden. Es verſteht ſich aber von ſelbſt, daß *templum idoli*, *templa idolorum* eben ſo gut angeht: qui in *templis idolorum* cenaverunt, ſ. Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 436, V. Ebenſo findet ſich *templum idolorum* Vulg. I. Regg. 31, 9 u. I Paralip. 10, 9 u. *delubra idolorum*, Vulg. Jesaj. 65, 4. Das Wort Götzenmahl wird bei G. ganz vermißt. Im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 436, V iſt es kurz und gut durch *cena idolorum* bezeichnet. Eheband. Was wir über *vinculum conjugale* ſchon in unſerem erſten Artikel S. 68 bemerkt haben, finden wir nun auch beſtätigt durch den Append. ad opp. Leon. T. 3, wo p. 448 u. 451, XIII *vinculum conjugale dissolvere*, *solvere* vorkommt. Kirchengemeinſchaft. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß neben *ecclesiae communio* — ſ. unſern dritten Artikel S. 68 — auch *communio ecclesiastica* angeht, ſ. Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 469 oben u. p. 470, V. Chriſam iſt

nach G. * *oleum sacrum*. Im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 518 heißt es *sanctum oleum chrismatis*, eine Bezeichnung, an welcher nichts auszuſetzen ſein wird, ſobald man nur *sacrum* für *sanctum* ſubſtituirt. Der Genitiv *chrismatis* iſt nämlich keine Abundanz, denn man unterſcheidet ja bekanntlich einfache und gemiſchte hl. Oele, der Chriſam aber beſteht gerade aus der Miſchung von Oel und Balſam und unterſcheidet ſich dadurch von dem (einfachen) *oleum catechumenorum* und dem *oleum infirmorum*; den Chriſam bereiten kann auch kurz und gut ausgedrückt werden durch *chrisma conficere*, ſ. Appendix ad opp. Leon. a. a. O. (bis) und ebendaſelbſt p. 695, V de presbyt. Stammeltern ſind bei G. *auctores gentis* oder *generis* oder *stirps* (der Stamm). Von den Stammeltern des ganzen Menſchengeſchlechtes aber heißt es im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 523 oben: in paradiso cum *parentes humani generis* conjungerentur... Kirchenſtrafe. Mußten wir es im dritten Artikel S. 267 dahingeſtellt ſein laſſen, ob *poena ecclesiastica* den * verdiene, ſo können wir p. eccl. nunmehr als antik nachweiſen aus dem Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 547, XXIII und ebdaſ. p. 857, III Ende und p. 861 oben. Teſtament. Das Recht ein Teſtament zu machen heißt nach dem Handwörterbuch von G. neben *testamenti factio* auch *jus testamenti faciendi*, aber für den ganzen Satz: Das Recht haben ein Teſtament zu machen bietet er bloß *testamenti factionem habere*. Es kommt aber der dem deutſchen correſpondirende Ausdruck *potestatem testamenti faciendi habere* vor im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 552, eine Phraſe, bei der man höchſtens an *potestas* ſtatt des ſtehend gewordenen

jus Anſtoß nehmen kann, wie denn auch *testamenti faciendi jus habere* bei Ulp. Fragm. XX, 16 ſich findet und Jemanden teſtirfähig machen = iſt *testamenti faciendi jus alicui concedere*, Gaj. Instit. III, 75. Rechtstitel. Dafür bei G. nur causa. Wie könnte aber der rein äußerliche, fingirte Rechtstitel, der Aushängeſchild des Rechtstitels lateiniſch ausgedrückt werden, zum B. Jemanden etwas unter dem vorgewendeten Rechtstitel der Schenkung übergeben? Da hilft wohl auch das ἐν διὰ δυοῖν aus: *donationis titulo et jure aliquid in aliquem transfundere*, ſ. Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 552. Kirchengeſetz. *Lex ecclesiastica* verdient nicht, daß ihm mit G. der * vorgeſetzt werde, denn im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 660, c. 8 g. E. heißt es: *legibus ecclesiasticis*, ut semper, oportere constare, vgl. auch ebendaſelbſt p. 859, XII init. und ebendaſelbſt c. 9 wird auch für Kirchenrecht das von uns bereits im dritten Artikel vindicirte *jus ecclesiasticum* gefunden. Peitſchen. Neben *flagellis aliquem caedere* geht auch *flagellis verberare* nach dem Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 698, XI init. Simonie. Zu dem, was in unſerem 4. Artikel, S. 217 u. 218 über den lateiniſchen Ausdruck der Phraſe: ein Kirchenamt auf dem Weg der Simonie an ſich bringen geſagt haben, fügen wir bei *sacram dignitatem pretio mercari*, Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 702 oben XIX. Kirchengut. Daß Kirchengüter in Grund und Boden altlateiniſch *praedia ecclesiae*, *ecclesiarum*, *praedia ecclesiastica* genannt werden, iſt von uns bereits im zweiten und im vierten Artikel nachgewieſen worden. Eine weitere Bezeichnung läßt ſich entnehmen aus dem Append. ad opp.

Leon. T. 3, p. 713, XXV, wo die Erträgniſſe kirchlicher Grundſtücke *agrorum ecclesiasticorum fructus* genannt werden. Bußzeit iſt von G. ganz und gar vergeſſen. Im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 714, c. LX, 11 Anfang iſt es *poenitentiae tempus*; ebenſo wird bei ihm das Wort Bußwerk umſonſt geſucht, ſ. aber über *opera poenitentiae* Vulg. A. A. 26, 20. Reuig. Außer *poenitens* und *confessus* von G. kann man noch einen weitern ganz guten Ausdruck aus Vulg. Matth. 27, 3 entnehmen, wo es heißt: Judas ... *poenitentia ductus* retulit triginta argenteos principibus sacerdotum. Für Gaſthäuſer beſuchen bietet G. lediglich * *cauponas frequentare.* Wir machen deßwegen darauf aufmerkſam, daß dieß im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 717, XXIV ausgedrückt iſt durch *tabernas intrare.* Waiſenvater iſt bei G. einzig *orphanotrophus.* Ohne Anſtand kann man dafür auch pater orphanorum ſagen, da orphanus nicht bloß einmal, wie es bei G. heißt, vorkommt, ſondern auch von Auguſtin, in der Vulgata, und von Greg. dem Großen gebraucht iſt und endlich auch im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 735 ſteht: *orphanis vosmet ipsos exhibete parentes.* Wenn man in der letztgenannten Stelle für *parentes* lieber *patres* ſagen möchte, ſo wird auch dieſes Deſiderium von der Vulgata Ps. 67, 6 befriedigt. Todtfeind. Hier hätte G. auch den ſubſtantiviſchen Superlativ inimicissimus berückſichtigen können, alſo mein Todtfeind *inimicissimus meus*, was ſowohl klaſſ. als im Append. ad opp. Leon. T. 3, 741 medd. vorkommt. Probezeit. Dafür werden von G. zwei mit * bezeichnete Ausdrücke aufgeführt. Im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 836 heißt eine längere Probezeit *longioris tem-*

poris comprobatio, richtig und gut, wenn man nur *probatio* ſtatt *comprobatio* eintreten läßt. Geiſtlich in dem Sinne von kirchlich wird von G. auch durch *sacer* bezeichnet. Für dieſes Adjectiv kann aber auch wohl der objective Genitiv *Dei* eintreten, denn ſeine geiſtlichen Amtsverrichtungen, Dienſtpflichten, Obliegenheiten aus ſchnöder Gewinnſucht vernachläßigen wird im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 857, III init. gut bezeichnet durch *ministeria Dei negligere.* Keuſchheitswächterin iſt nach G. durch sancti pudoris custos auszudrücken, aber es fehlt das Masculinum Keuſchheitswächter, was, da custos g. communis iſt, mit denſelben Worten lateiniſch wiedergegeben werden muß. Indeß kennen wir bis jetzt keine Auctorität, denn im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 865 ſind *pudicitiae custodes* nicht die Wächter über fremde, ſondern die Hüter und Bewahrer der eigenen Keuſchheit. Für unſer: Die Keuſchheit verlieren ſcheint uns *florem pudoris amittere* im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 438, XII ein ſehr gewählter Ausdruck zu ſein. Verdammungsurtheil. Wenn die Phraſe: Das Verdammungsurtheil über ſich ſelbſt ausſprechen lateiniſch dargeſtellt würde durch *ipsum in se damnationis sententiam dicere, proferre*, ſo könnte man nach unſern Wörterbüchern verſucht ſein, dieß für durchaus neulateiniſch anzuſehen; es findet ſich aber dieſe Redeweiſe im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 870 oben und 873, XXV Ende. Faſten. Faſtenbrechen ſoll nach G. durch * *jejunium solvere* überſetzt werden, während es im Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 886, LXXVI ganz paſſend durch *jejunium rumpere*

ausgedrückt iſt. Evangelienbuch fehlt bei G. ganz und gar. Wie es lateiniſch darzuſtellen ſei, lehrt der Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 887, XC: episcopus cum ordinatur, duo episcopi teneant *evangeliorum codicem* super caput ejus. Kirchengefäſſe. Iſt in unſerem vierten Artikel nachgewieſen, daß dafür auch ganz gut *vasa sacra* gewählt werden könne, ſo wird dieſe Verbindung auch durch den Append. ad opp. Leon. T. 3, p. 894 beſtätigt. Heiland iſt bei G. unter anderem auch durch *salutis auctor* überſetzt, hingegen für Chriſtus unſer Heiland bietet er zwei andere mit * bezeichneten Ausdrücke; es findet ſich jedoch *salutis auctor* auf den Heiland bezogen bei Ambros. enarr. in Ps. XLV, §. 7: dominum Jesum praedicare *suae salutis auctorem*; ebenſo bei Leo, Serm. 32, 4. init. Rathſchluß iſt bei G. lediglich *consilium* und nach göttlichem Rathſchluß divinitus oder numine divino. Nun heißen aber die Rathſchlüſſe Gottes auch ganz gut judicia Dei bei Greg. in Job XVI, 46: *semel fixa (Dei) judicia mutari nequaquam possunt* und: quam incomprehensibilia sunt *judicia* ejus Vulg. Rom. 11, 33. Bei Leo Serm. 5, 3 Ende ſind die unveränderlichen Rathſchlüſſe Gottes *incommutabilia (Dei) decreta*, ebendaſelbſt und Serm. 67, 7 und epp. 16, 2 wird der Rathſchluß des ewigen Gottes *aeterni Dei placitum*, wird der unerforſchliche Rathſchluß der Weisheit Gottes *inscrutabile propositum sapientiae Dei* Serm. 52, 1 genannt. Wir ſehen, daß es nach göttlichem Rathſchluß beſtimmt war: *divino intelligimus dispositum fuisse consilio, ut* ... Leo Serm. 58, 1; der unausſprechliche Rathſchluß der göttlichen Barmherzigkeit

iſt *ineffabile miscricordiae Dei consilium*, Serm. 48, 1 und Serm. 62, 3, endlich die Tiefe, die Unergründlichkeit des göttlichen Rathſchluſſes = *divini altitudo consilii*, Serm. 70, 3.

3.

Des Origenes Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes.

Von Repetent Dr. Knittel.

Einleitung.

Für das Verständniß des Origenes ist es durchaus nothwendig, daß wir zwischen seinem Glauben und seiner Glaubenserkenntniß (γνῶσις, auch σοφία) unterscheiden. In ersterer Beziehung ist durchgängig daran festzuhalten, daß er wissentlich und absichtlich von dem, was er als göttliche Offenbarung erkannte, nicht abweichen wollte, und daß er ausdrücklich in der christlich-kirchlichen Lehre, wie sie in den Büchern des alten und neuen Testaments niedergelegt ist, und von der Kirche und deren Organen allen Zeiten verkündet wird, Quelle und Norm der gläubigen Erkenntniß erblickte [1]). Genauer sieht er gerade in der „kirchlichen Lehrverkündigung" (praedicatio ecclesiastica) die eigentliche und unmittelbare Quelle des Glaubens. Mit namentlicher Beziehung auf die Häretiker erklärt er [2]): „Da die kirchliche Lehrverkündigung durch die Ordnung der Succession erhalten wird, wie sie von den Aposteln über-

1) vgl. de princ. praef. n. 1. u. 2.

2) l. c. n. 2.

liefert ist und bis heute fortdauert, so ist nur das als Wahrheit zu glauben, was in nichts von der kirchlichen und apostolischen Ueberlieferung abweicht." Von den Aposteln ist nämlich die christliche Wahrheit allen mitgetheilt worden, menschlicher Weisheit und Wissenschaft aber, wenn sie unterstützt ist vom göttlichen Geiste, bleibt es anheimgegeben, Grund und Zusammenhang der Glaubenswahrheiten nachzuweisen und die vorhandenen Lücken zu ergänzen [1]). Was die Apostel verkündet haben, empfangen wir durch die kirchliche Lehrverkündigung theils in deutlichen und bestimmten Ausdrücken, theils in noch mehr oder weniger unbestimmter Weise [2]). Hier insbesondere mag die menschliche Wissenschaft ihren Scharfsinn einsetzen, aber geleitet von der hl. Schrift, um die noch vorhandenen Lücken auszufüllen und das Unbestimmte zu größerer Bestimmtheit zu entwickeln [3]), und auf diese Weise theils begründend theils ergänzend ein systematisches Lehrganze herzustellen [4]). Wir wiederholen also im Sinne des Origenes: unmittelbare Glaubensquelle für jeden einzelnen ist die Kirchenlehre, von dieser hat auch der christliche Gnostiker als positiver Norm und Regel auszugehen, um die christliche Wahrheit in ihrer ersten und unmittelbaren Quelle, in der hl. Schrift, aufzusuchen und zu erheben, nach wissenschaftlichen Gesetzen zusammenzustellen und zu verbinden und so das organisch gegliederte Ganze einer christlichen Lehrwissenschaft herzustellen. Sonach ist denn dem Origenes die Aufgabe der christlichen Gnosis oder Sophia, nachdem in den kirchlichen Dogmen

1) l. c. n. 3.
2) l c. n. 4 ff.
3) l. c. n. 4.
4) l. c. n. 10.

die Grund- und elementaren Bausteine gegeben sind, alles übrige durch Schriftforschung und eigene Vernunftthätigkeit herbeizuschaffen und den großen systematischen Bau eines christlichen Lehrgebäudes aufzuführen [1]). Es ist schon anderwärts [2]) bemerkt worden, wie dieser Begriff der kirchlichen Gnostik, die die gegebene christliche Wahrheit ergänzen soll, bei allem Schein von strenger Gebundenheit an die positiven Glaubensquellen doch unkirchliche Ausschreitungen über jene schon wie im Keim in sich schloß. Wir constatiren hier einfach das von allen unparteiischen [3]) Beurtheilern des großen Alexandriners einstimmig anerkannte Factum, daß der Versuch [4]), eine systematische Darstellung der christlichen Glaubenslehren zu geben, dem Origenes im Großen und Ganzen mißlungen ist, nicht bloß weil derselbe vielleicht überhaupt verfrüht war, sondern hauptsächlich aus dem Grund, weil Origenes, statt die kirchliche Lehre aus sich selbst, aus der Fülle ihres eigenen Inhaltes heraus zu entwickeln und zu erklären, zu diesem Zwecke fremde, dem christlichen Glauben oft widersprechende Philosopheme herbeizog. Was Origenes zu Stand brachte, war entfernt nicht eine christliche Dogmatik, sondern eine philosophische Gnostik, in der in trübem Gemisch die heterogensten Ele-

---

1) vgl Kuhn, Dogmatik 2. Aufl. I, 370.

2) l. c.

3) Dieses Prädicat verdient das vierbändige Werk von Vincenzi (Origenes ab impietatis et haereseos nota vindicatus, Rom 1864) gewiß nicht. Die Rabulisterei des Verfassers zeigt sich auch bei Behandlung einer in unser Thema einschlägigen Frage, weßhalb wir uns begnügen, einfach auf den betr. Abschnitt bei Vincenzi zu verweisen, Bd. II. S. 130—140.

4) So öfter von Origenes selbst bezeichnet z. B de princ. I, 6, 1. II, 6, 2. 7.

mente der christlichen Wahrheit und griechischen Philosophie zu einem unwahren, aber auch in sich selbst zerrissenen und mehr oder weniger unzusammenhängenden Ganzen verschmolzen waren [1]). Es ist kein Zweifel, daß diese, vom Glaubensstandpunkt aus angesehen, verkehrten Resultate seiner wissenschaftlichen Bestrebungen dem O. Lebensüberzeugungen waren, wenigstens finden sich die wesentlichen Irrthümer in den Schriften aller Lebensepochen des Mannes, ebenso in dem verhältnißmäßig frühen Buche de principiis, wie in der spätern Apologie gegen Celsus. Aber es liegt kein Grund vor, mit den alten Polemikern gegen O. an b e w u ß t e Abweichung von der Kirchenlehre zu denken, vielmehr soll gerade auch die vorliegend behandelte Detailfrage aus der Dogmatik des Origenes Zeugniß davon ablegen, welchen verhältnißmäßig treuen und redlichen Ausdruck er der von ihm gläubig anerkannten christlichen Wahrheit gab, so wenig dieselbe auch sich in seine wissenschaftlichen Voraussetzungen einfügen und eingliedern lassen wollte. Persönlich war er jedenfalls nur insofern sich eines Unterschiedes vom Standpunkt der einfach Gläubigen (ἁπλούστεροι) bewußt, als er sich als gebildet Gläubigen (πνευματικός) ansah, der zwar im Ganzen dieselbe Wahrheit wie jene besitzt, aber inhaltlich vollständiger und detaillirter und formell in den reinern Formen und Begriffen der wissenschaftlichen Erkenntniß.

§. 1.

Der Glaubensstandpunkt des Origenes.

Die Lehre über die Menschwerdung des Sohnes gehört nach O. zu denjenigen kirchlichen Lehren, die „klar und deut-

1) Vgl. Thomasius, Origenes S. 47 f.

lich" in den Kirchen verkündet werden. Der vor aller Creatur aus dem Vater gezeugte Sohn Gottes „hat in den letzten Zeiten sich selbst entäußert und Fleisch angenommen, indem er Mensch wurde (homo factus incarnatus), während er Gott war, und Mensch geworden, blieb er, was er war, nämlich Gott. Er nahm einen Leib an dem unsrigen ähnlich, nur dadurch unterschieden, daß er von einer Jungfrau und aus dem hl. Geist geboren war. Dieser Jesus Christus ist geboren worden und hat gelitten in Wahrheit, und hat nicht bloß zum Schein diesen gemeinen Tod erlitten, er der in Wahrheit starb, denn in Wahrheit ist er von den Todten auferstanden, hat nach seiner Auferstehung mit den Jüngern verkehrt und ist aufgenommen worden" [1]).

Es ist also Christus in Folge seiner Menschwerdung wahrer Gott (in welchem subordinatianisirenden Sinn, diese Frage geht uns hier nichts an, vgl. indessen Kuhn, Dogmatik II, 217) und wahrer Mensch. Der Begriff: Menschwerdung ist im vollen Wortsinn, besonders also auch von der Annahme einer menschlichen Seele zu verstehen. Dies geht schon daraus hervor, daß er an dem Ort [2]), wo er die Möglichkeit einer Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur bespricht, die Existenz einer menschlichen Seele Jesu einfach als allgemein anerkannt voraussetzt und nur zu zeigen versucht, woher der Logos diese menschliche Seele empfangen [3]). Ohnedies fehlt es nicht an Stellen,

1) de princ. praef. n. 4. vgl. auch in Matth. Comm. Ser. n. 33.

2) de princ. II, 6, 3 ff.

3) Wir führen dies nur an, um schon hieraus erkennen zu lassen, wie nichtig die bekannte, neuestens wieder von Böhringer (Die griechischen Väter des 3. u. 4. Jahrhunderts. Clemens und Origenes, 2. Aufl. S. 265) wiederholte Behauptung ist, als ob der bisherige gemein-

wo er diese Lehre, auf die er bekanntlich die Möglichkeit der Menschwerdung selbst begründet [1]), direkt zum Ausdruck bringt. „Der Sohn Gottes nahm nicht nur einen menschlichen Leib, wie einige glauben (ut quidam putant), sondern auch eine menschliche Seele an, die ihrer Natur nach unseren Seelen ähnlich war" u. s. w. [2]) Gegenüber Celsus, der „in der Annahme eines sterblichen Leibes und einer menschlichen Seele" seitens „des unsterblichen Gott-Logos" eine Veränderung und Wandlung desselben erblicken wollte, wird ersteres vollkommen anerkannt und nur die Folgerung des Celsus als unterschoben bestritten [3]). Diese zwei Naturen, die göttliche und die menschliche vereinigt der Logos zur Subjektseinheit: das ist der weitere Satz, welchem Origenes als kirchlicher Lehre und eben damit als normativem Ausgangspunkt seiner christologischen Speculation Zeugniß gibt. Nicht bloß, daß er, soweit uns bekannt, der erste Kirchenschriftsteller von Christus den Ausdruck: „Gottmensch" [4]) gebraucht, er setzt ausdrücklich die Bedeutung der Menschwerdung darein, „daß Zwei Eins wurden" (ut fierent utraque unum) [5]). Zudem geht aus seiner Darstellung der christologischen Lehren überall hervor, daß er im Menschgewordenen keine Doppelpersönlichkeit unterscheidet,

---

kirchliche Standpunkt von einer menschlichen Seele Jesu nichts gewußt. Vgl. dagegen den Protestanten Thomasius a. a. O. S. 71 f. Anm. 1.

1) de princ. II, 6. 3.

2) l. c. IV, 31.

3) c. Cels. IV, 15. vgl. ibid. III, 29: „er ist der Gott, der in menschlicher Seele und in menschlichem Leib gekommen ist", vgl. ebendas. VII, 17. in Luc. hom. 19.

4) in Ezech. hom. III, 3.

5) in Ezech. hom. I, 10.

sondern Einem und demselben Subjekte Prädicate der göttlichen wie menschlichen Natur zuschreibt (hierüber mehr unten), ja er spricht geradezu von einer Doppelnatur in Einer Person. Wir führen die bedeutsamste Stelle in Schnitzer's („Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft") Uebersetzung (S. 118 f.) an [1]): „Das freilich geht von allen seinen Wundern und seiner ganzen Hoheit am weitesten über die Bewunderung des menschlichen Geistes und über die schwachen Begriffe des Sterblichen hinaus, daß jene herrliche Gottesmacht, das Wort des Vaters und die Weisheit Gottes selbst, in welcher alles Sichtbare und Unsichtbare geschaffen ist, in die Beschränktheit des Mannes, der in Galiläa aufstand, begriffen sein soll: noch mehr, daß die göttliche Weisheit den Sohn eines Weibes nicht verschmähte, als Kind geboren wurde und wimmerte wie andere Menschenkinder: daß eben dieser im Todeskampf heftig erschüttert war, wie er selbst bekennt mit den Worten: Meine Seele ist betrübt bis in den Tod; daß er zum schmachvollsten Tode, den es unter Menschen gibt, geführt wurde, obgleich er am dritten Tage auferstand. Weil wir darin einiges so ganz Menschliches sehen, daß es von der gemeinen menschlichen Schwachheit nicht abweicht, anderes so Göttliches, daß es nur der ursprünglichen, unaussprechlichen Natur der Gottheit zukommt, so steht der menschliche Verstand still und weiß vor Staunen und Bewunderung nicht, wohin er sich wenden, was er festhalten, wie er ausweichen soll. Sucht er Gott, so sieht er den Menschen; glaubt er einen Menschen zu sehen, so erblickt er den, welcher nach Besiegung der Gewalt des Todes im Triumph von den

1) de princ. II, 6, 2.

Todten wiederkehrt. Wir dürfen daher nur mit der größten Scheu und Ehrfurcht an die Betrachtung der doppelten Natur in Einer Person gehen (ut in uno eodemque ita utriusque naturae veritas demonstretur), damit wir weder unziemliche Vorstellungen mit jener göttlichen und unaussprechlichen Natur verbinden, noch Thatsachen für täuschenden Schein erklären." Kurz und treffend drückt er dieselbe Wahrheit anderwärts [1]) negativ aus: „es ist nicht so, daß die (menschliche) Seele Jesu und der Erstgeborene aller Creatur der Gott-Logos zwei wären" (*οὐκ εἰσὶ δύο ἡ ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τὸν πάσης κτίσεως πρωτότοκον Θεὸν λόγον*), oder, wie er ein andermal [2]) bemerkt: „der Mensch ist nicht zu trennen von ihm (dem Herrn) und darf nicht ein zweiter neben diesem genannt werden" (homo ... non est solvendus ab eo, nec alter est dicendus ab eo).

Wir haben hierin um so entschiedenere Zeugnisse, wie einerseits für die Uebereinstimmung des damaligen Kirchenglaubens mit den spätern Bestimmungen des Ephesinum und Chalcedonense, so andererseits für das treue Festhalten des O. am Glauben seiner Kirche zu erkennen, je mehr diese christologischen Grundlehren im Widerspruch mit des Letztern philosophischen Voraussetzungen standen und je weniger jene sich deßwegen in sein dogmatisches System einfügen lassen wollten, wie wir das in spätern Paragraphen des Nähern sehen werden.

---

1) c. Cels. VI, 47.

2) in Matth. Comm. Ser. n. 65.

§. 2.

Die christologische Speculation des Origenes.

1) Die göttliche Natur des Logos in ihrem Verhältniß zur Menschwerdung.

Richtig hat Origenes den christologischen Fundamentalsatz dahin angegeben, daß er sagt: „Der unsterbliche Gott-Logos hat einen sterblichen Leib und eine menschliche Seele angenommen“ [1]). Aber ist nicht dadurch in der göttlichen Natur des Logos eine Veränderung statuirt? Das war der Einwand, den Celsus gegen die Lehre von der Menschwerdung von dieser Seite her erhob [2]). „Wenn Gott zu den Menschen herabsteigt, so kann das nicht geschehen ohne eine Veränderung seinerseits“ (*μεταβολῆς αὐτῷ δεῖ*), und er spitzt diesen Einwand nur in platonisirender Weise zu, wenn er fortfährt: „Diese Veränderung ist eine Veränderung vom Guten in's Böse, vom Schönen in's Häßliche, von Seligkeit in Unseligkeit, vom Reinsten in's Unreinste. Wer möchte eine solche Veränderung sich selber wählen? Außerdem aber ist es wohl dem sterblichen Wesen natürlich, sich zu verändern und umzugestalten, dem unsterblichen aber gerade umgekehrt sich selbst immer durchaus gleich zu bleiben (*κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν*).“ O. beantwortet den Einwand damit, daß er erklärt [3]): „allerdings sei Gott nach Ausweis der hl. Schrift (Ps. 101, 28 u. Malach. 3, 6) unveränderlich.“ Aber unter allen Umständen sei er, „der keine Sünde that“ (I. Petr. 2, 22), nicht aus dem Reinen in's Unreine gekommen, sondern „wegen seiner Menschen-

1) c. Cels. IV, 15.
2) l. c. IV, 14.
3) l. c.

freundlichkeit habe er sich selbst erniedrigt", „ohne deßwegen weniger selig zu sein" [1]). Der Logos nahm wohl einen sterblichen Leib und eine menschliche Seele an, „er selber aber, der wesentlich Logos bleibt, erleidet nichts von dem, was der Leib oder die Seele leidet" [2]). Sonach bleibt der Logos unwandelbar, was er zuvor war, allein, wie er, obgleich immer derselbe, in seiner geistigen Mittheilung an die Menschen sich mehr oder weniger ihnen, „je nach ihrer Empfänglichkeit" (κατ' ἀξίαν) hingibt [3]), so wollte er auch für die, „welche das Herrlichere an ihm nicht sehen konnten", eine ihrer Fassungskraft entsprechende „Gestalt" wählen [4]). So hat der Logos denn „in Wahrheit" unter den Menschen gewohnt [5]); denn „wir hätten ja keine Hilfe von ihm empfangen", wenn wir mit gewissen Irrlehrern „seine Gottheit leugnen und aus ihm nur den Heiligsten und Gerechtesten aller Menschen machen würden" [6]).

So ist also der Logos, was er zuvor war — Gott — geblieben und es ist nur eine Verdrehung des Celsus [7]), daß er den Christen die Lehre zum Vorwurf macht, Gott habe sich in Fleisch verwandelt. „Nicht den sichtbaren und wahrnehmbaren Leib nennen wir Gott ..., nicht einmal die Seele, von der gesagt ist: Betrübt ist meine Seele bis zum Tod — sondern den nennen wir so, welcher gesprochen: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben — und ich bin die Thüre und ich bin das lebendige Brot, das vom

1) c. Cels. IV, 15.
2) l. c.
3) l. c. IV, 18.
4) l. c. IV, 16.
5) l. c. IV, 19.
6) in Joh. X, 4.
7) c. Cels. IV, 18; II, 9.

Himmel hernieder gestiegen ist“ [1]). Eben weil der Logos unverändert derselbe geblieben ist, so kann man auch nicht annehmen, „daß die ganze Majestät seiner Gottheit in den Raum eines so kleinen Körpers eingeschlossen worden wäre, so daß der ganze Logos Gottes, die wesenhafte Wahrheit und das Leben von dem Vater losgerissen, in die Schranken eines Körpers eingeschlossen und ohne anderweitige Wirksamkeit gedacht werden müßte“ [2]). Das ist nur ein Unverstand des Celsus, der, „wenn wir sagen: Gott selbst steigt zu uns hernieder“ — daraus schließen zu müssen glaubt, „er habe seinen Thron verlassen“ [3]). Celsus „kennt eben die Macht Gottes nicht und weiß nicht, daß der Geist des Herrn den Erdkreis erfüllt und der alles Zusammenhaltende (Geist) Stimmenkenntniß hat; er kann das Wort des Herrn nicht fassen: Erfülle ich nicht den Himmel und die Erde, spricht der Herr, — und sieht nicht, daß nach der Lehre der Christen, wie auch Paulus in der Versammlung der Athener lehrte, wir alle in ihm leben, weben und sind“ [4]). Inwiefern Gott also allgegenwärtig, d. h. über die Schranken des Raumes erhaben ist, kann man überhaupt nicht sagen, daß er, indem er Mensch wird, seinen Thron verlasse [5]) und daß er „im Raume sei“ (*περιγεγραμμένον*), in der Weise, daß er außerhalb seiner Seele und seines Leibes nicht wäre [6]). Das läßt sich direkt aus der hl. Schrift aus dem Worte des Täufers beweisen: In Eurer Mitte steht der, welchen Ihr nicht kennet, der nach mir kommt. „Hätte

1) c. Cels. II, 9. vgl. de princ. IV, 31.
2) de princ. IV, 30.
3) c. Cels. IV, 5.
4) l. c. vgl. c. Cels. VII, 17.
5) c. Cels. IV, 15.
6) l. c. II, 9.

er nemlich gemeint, nur da sei der Sohn Gottes, wo der sichtbare Leib Jesu war, wie würde er haben sagen können: In Eurer Mitte steht der, welchen Ihr nicht kennt" [1]). Wie hier, wo eine leibliche Gegenwart geradezu ausgeschlossen ist, die anwesende Gottheit des Logos gemeint wird, so auch in des Herrn Aussprüchen selber: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen" und „siehe ich bin bei Euch alle Tage bis an's Ende der Welt" [2]). Andererseits darf man aber auch nicht so denken, „als ob ein Theil der Gottheit des Sohnes in Christo, der übrige Theil anderswo oder überall gewesen wäre ... Denn das Unkörperliche hat keine Theile und kann nicht getrennt werden, sondern ist in allem und durch alles und über allem, ganz wie die Weisheit, das Wort und die Wahrheit gedacht werden muß, bei welchem Gedanken unstreitig alle menschliche Begrenzung ausgeschlossen ist [3]).

So schließt denn also die Menschwerdung des Logos keine Veränderung der göttlichen Natur desselben in sich, diese bleibt dieselbe wie zuvor, also, weil göttlich, über allen Raum erhaben [4]), überall zugleich und ganz anwesend [5]). Nicht die unveränderliche Natur des Logos, können wir etwa in den Terminen der spätern Theologie den Origenes interpretiren, ist etwas geworden was sie zuvor nicht war, sondern die Person des Logos, dieser „hat sich erniedrigt und die Gestalt eines Knechtes angenommen", „er ist vom

---

1) c. Cels. II, 9. ebenso l. c. V, 12. de princ. IV, 30; in epist. ad Rom. VIII, 2.

2) c. Cels. II, 9.

3) de princ. IV, 31.

4) l. c. IV, 29.

5) l. c. IV, 31.

Vater ausgegangen und gekommen", (Joh. 8, 42) d. h. wie Origenes auslegt, er hat nicht seinen Ort, wohl aber seinen „Stand" (κατάστασις) verändert [1]), „indem er nicht bloß, wie einige glauben, einen menschlichen Körper, sondern auch eine menschliche Seele annahm, ihrem Wesen nach wie die unsrige" [2]). So „verläßt er seinen Vater und seine Mutter d. i. das himmlische Jerusalem und steigt auf diesen irdischen Ort herab" [3]). Er „erniedrigt sich" (exinaniens se) durch die Menschwerdung, aber nur deßwegen, weil er „durch seine Erniedrigung uns die Fülle der Gottheit näher bringen will" [4]). In diesem Stande der Erniedrigung, sagt O. sogar einmal [5]), komme ihm selbst ein „Stammeln-Lernen und Kindlich-Reden" mit den Menschen zu. Aber offenbar sind diese und ähnliche Aeußerungen nicht mit Dorner [6]) auf eine eigentliche Kenose der göttlichen Natur des Logos zu beziehen, sondern beziehen sich einfach auf die heilspraktische Thätigkeit des Gottmenschen, der, wie es in der a. St. heißt, „mit Kindern kindlich reden" mußte. Die „Selbsterniedrigung" des Logos besteht nicht etwa in der einen, von Origenes wie wir oft gehört, so entschieden verworfenen Veränderung der göttlichen Natur, — darauf käme gerade Dorner's Anschauung, wie er sie Origenes unterschiebt [7]), hinaus —,

1) in Joh. XX, 16.

2) de princ. IV, 31.

3) in Jerem. hom. X, 7.

4) de princ. I, 2, 8.

5) in Jerem. hom. I, 8.

6) Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 2 A. I, 677.

7) „Auch ist die Meinung nicht, daß eigentlich die ganze Fülle der Herrlichkeit des göttlichen Sohnes Mensch geworden sei, nur aber von der Thorheit der Welt nicht erkannt werde: seine Selbstentäußerung also nur subjektiver Schein sei, den der Glaube dann als solchen erkennen

ſondern dadurch „hat dieſer Erhabenſte aller Geiſter ſich ſeiner Hoheit entäußert“ — „daß er Menſch wurde und mit Menſchen umgieng“ [1]).

§. 3.

2) Die Annahme einer wahrhaft menſchlichen Seele und eines wahrhaft menſchlichen Leibes durch den Logos.

Im Akt der Menſchwerdung „nahm der Logos eine wahrhafte menſchliche Seele an“ [2]), „von dem Geſchlecht und der Subſtanz aller menſchlichen Seelen“ [3]). So gewiß der Logos nach dem Ausdruck der hl. Schrift Fleiſch geworden iſt, Fleiſch angenommen hat, „ſo gewiß hatte er auch eine menſchliche Seele“ [4]); „denn daß Gott ſich unmittelbar mit dem Fleiſch verbinde, iſt unmöglich“ [5]). Die Lehre, daß der Logos eine wahrhaft menſchliche Seele kraft ſeiner Menſchwerdung beſitzt, iſt in der hl. Schrift „auf's Deutlichſte“ geoffenbart, „da der Heiland ſpricht: Niemand nimmt meine Seele von mir, ſondern ich opfere ſie von ſelbſt; ich habe Macht, meine Seele hinzugeben und habe Macht, ſie wieder

---

müßte. Sondern hier heißt das Menſchgewordene ſelbſt ein Erniedrigtes, ein der Herrlichkeit Entleertes“ l. c.

1) de princ. II, 6. 1.

2) de princ. IV, 31.

3) in Levit. hom. XII, 5.

4) de princ. II, 8, 2.

5) de princ. II, 6, 3. Danach iſt offenbar die eigenthümliche Stelle in Joh. XX, 11. zu erklären, wo O. den Ausdruck: der Logos iſt Fleiſch geworden — als dem: er iſt Menſch geworden — vorzuziehen vertheidigt. Sonſt, meint er, müßte man auch ſagen: der Logos ſei gekreuzigt worden. Da er ſonſt den Ausdruck: der Logos iſt Menſch geworden unbedenklich z. B. oben de princ. II, 6, 1. gebraucht, ſo ſcheint unſre Stelle aus einer polemiſchen Tendenz gegen die Doketen erklärt werden zu müſſen, die er mit ſeiner Deduction ad absurdum zu führen verſucht.

zu nehmen (Joh. 10, 18) und wiederum: meine Seele ist betrübt bis in den Tod (Matth. 26, 38), anderswo: Jetzt ist meine Seele erschüttert (Joh. 12, 27). Eine betrübte und erschütterte Seele kann nicht der Logos selbst sein, der in göttlicher Machtvollkommenheit spricht: ich habe Macht meine Seele hinzugeben" [1]). Außer diesen Stellen im neuen Testament, neben welchen er sich auch einmal [2]) auf die andere beruft: Wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber, Stellen, die er sehr oft wiederholt [3]), wendet er auch durch allegorisch-typische Erklärung Stellen aus dem alten Testament zum Erweis derselben Wahrheit an, z. B. Ps. 21, 20. 21, [4]), Ps. 43, 20 [5]), Jer. 15, 10 [6]). So sehr ist O. von der Existenz einer wahrhaft menschlichen Seele Jesu überzeugt, daß er sogar einmal [7]) von ihrer Beschaffenheit Rückschlüsse auf die Seelen der Engel und Menschen macht.

Wie alle andern menschlichen Seelen ist auch die menschliche Seele Jesu eine „geschaffene" und insofern „später als die Gottheit des Eingebornen" [8]) und in besonderer Weise vom Logos „gestaltet und geformt" [9]). Wie die übrigen Seelen hat auch diese Seele präexistirt, „ist älter als ihre Geburt aus Maria" [10]), weßhalb Jesus auch genannt wird „ein Mann, der nach Johannes kommt, aber

---

1) de princ. IV, 31.
2) c. Cels. II, 25.
3) z B. de princ. II, 6, 3. c. Cels. II, 9. in Joh. XXXII, 11.
4) de princ. II, 8, 2.
5) ibid. II, 8, 5.
6) in Jerem. hom. XIV, 6.
7) de princ. II, 8, 1 und 5.
8) in epist. ad Rom. III, 8.
9) in Joh. I, 31.
10) in Joh. I, 37. vgl. de princ. II, 6, 2.

vor ihm gewesen ist" [1]). In diesem Sinne, d. h. also auf seine menschliche präexistirende Seele bezogen, nicht aber „als Erstgeborener aller Kreatur" kam der Heiland „vom Himmel", wie ja Paulus ausdrücklich bezeuge (I. Kor. 15, 47): „Der erste Mensch von Erden ist irdisch, der zweite Mensch vom Himmel [2]). Es ist die „Seele Jesu" nicht von dieser Welt, sondern von jener „übersinnlichen Welt" (κόσμος νοητός) [3]), wo sie im göttlichem Pleroma geweilt, bis sie es in der Annahme eines menschlichen Leibes im Akt der Menschwerdung verläßt, sie allein unter allen Seelen „von Gott gesandt und durch göttlichen Willen vorausgeschickt" [4]).

Diese unserer Seele „durchaus ähnliche" Seele Christi ist, wenn man der trichotomistischen Anschauung folgt [5]), ebensowohl leidende „Seele" (anima) als „williger Geist" (spiritus) — gegenüber dem schwachen Fleisch —, welchen er ja auch in die Hände seines Vaters empfiehlt. „Vernünftige Seele" (λογικὴ ψυχή) [6]) wie sinnlich-empfindende und leidende Seele ist sie [7]), schwach, wo Christus betet: dieser Kelch gehe an mir vorüber, wenn es möglich ist; stark, wo er beifügt: doch nicht wie ich will, sondern wie Du willst [8]), also menschlicher Empfindungen fähig und leidensfähig, wie sie denn auch in der That gelitten hat [9]). Zwar ist keine Finsterniß in ihm (I. Joh. 1, 5), aber dessenungeachtet wollte er selbst die „Schwächen" (ἀσθενείας) unserer Seele an-

1) in Joh. I, 37.
2) in Joh. XIX, 5.
3) l. c.
4) in Joh. XX, 17.
5) de princ. II, 8, 4.
6) exh. ad mart. 47.
7) de princ. II, 8, 4.
8) c. Cels. II, 25.
9) c. Cels. II, 23. 25.

nehmen, worunter aber nicht etwa moraliſche Gebrechen zu verſtehen ſind [1]). Denn dieſe Seele Chriſti iſt gerade dadurch vor allen andern Seelen ausgezeichnet, daß ſie „niemals mit der Mackel einer Sünde iſt befleckt worden“ [2]), ſie iſt eine durchaus „gerechte Seele“ (δικαία ψυχή [3]), weil ſie in Folge ihrer beſtändigen Hingabe an die Gerechtigkeit ohne jede Sünde geblieben, ja „ohne allen Gedanken, ohne alle Fähigkeit zu ſündigen iſt“ [4]).

Wie der Logos eine wahrhafte menſchliche Seele annahm, ſo auch „die wahrhafte Natur des menſchlichen Fleiſches“ [5]), die eine leidens- und ſterbensfähige iſt. „Da er einmal einen Leib annahm, nahm er einen ſolchen an, der auch für Leiden und für das was die Körper zu treffen pflegt empfänglich war. Wie er alſo nicht einen Leib annehmen wollte, der anderer Natur war als unſer Fleiſch, ſo nahm er mit ſeinem Leib auch das Leidens- und Schmerzensfähige eines ſolchen an, ohne von nun an mehr Herr zu ſein, ſich dem zu entziehen“ [6]). Wirklich hat Jeſus gelitten, wird gegen Celſus wiederholt von O. ausgeführt [7]), weßhalb auch „ſeine Nachfolger“ ſich als Beiſpiel, wie man Leiden fromm ertragen ſoll, gerade ſeine Leiden ausgewählt haben [8]). Aehnlich aber wie die Seele Jeſu ſo unterſcheidet ſich auch ſein Leib von allen andern menſchlichen Leibern

1) in Joh. II, 21.
2) in Luc. hom. XIX.
3) in Joh. XIII, 25.
4) de princ. II, 6, 5.
5) in Matth. Comm. Ser. n. 33. de princ. IV, 31.
6) c. Cels. II, 23.
7) c. Cels. II, 23. 25.
8) c. Cels. II, 25.

dadurch, daß er nicht befleckt und sündhaft, sondern ein „reiner Leib“ war [1]).

§. 4.

3) Die speculative Begründung und Erklärung der persönlichen Einigung göttlicher und menschlicher Natur im Logos.

a) Die ethischen Voraussetzungen der Einigung des Logos mit einer menschlichen Seele

Auch die menschliche Seele Jesu, wie wir gesehen, hat präexistirt: es ist also des Origenes (von der kirchlichen Lehre abweichender) Gedanke der, daß sich der Logos im Akt der Menschwerdung mit einer bestimmten, präexistenten Menschenseele geeinigt hat. Worauf nun, das war die Frage die sich O. auf seinem Standpunkt sofort aufwarf, worauf gründet sich nun die Wahl des Logos, vermöge der er gerade diese und keine andere Seele zu diesem unbegreiflichen Vorzug erwählte? Da der ganze sittliche wie physische Bestand dieser Welt nach einem (der neuplatonischen Philosophie entlehnten) [2]) Grundgedanken der Origenistischen Speculation auf dem ethischen Walten göttlicher Gerechtigkeit beruht, die jedem das Seine zutheilt [3]), so konnte jene Bevorzugung ganz von selber weder auf die göttliche Güte und Gnade, geschweige auf Zufall oder Willkür, sondern allein auf die göttliche Gerechtigkeit gegründet werden. Origenes stellt dies näherhin so dar.

Allein die Seele Christi hat unter denen, die nach einem Schriftwort „von den Bergen herabgestiegen sind“ [4]), niemals gesündigt. Zwar ist auch sie frei und darum „wie

1) c. Cels. II, 69.
2) Vgl. Huber, Philosophie der Kirchenväter S. 58.
3) vgl. Thomasius, Origenes S. 51.
4) c. Cels. III, 15.

alle vernünftige Seelen ihrer Natur nach für Gutes und Böses empfänglich" [1]). Aber hätte sie jemals von dieser ihrer Freiheit für das Böse Gebrauch gemacht, so wäre auch eine Vereinigung des Logos mit ihr unmöglich geworden, „den nur der Erste von allen Menschen, der Höchste von allen und der Reichste von allen fassen konnte" [2]). Eine solche Seele aber fand der Logos an jener, „die allein immer und bevor sie überhaupt nur das Böse kannte, das Gute wählte" [3]). „Sie hat die Gerechtigkeit so ganz zum Gegenstand ihrer Liebe gemacht, daß sie aus unendlicher Liebe ihr unverrückt und unzertrennlich anhängt, ja daß die Festigkeit ihres Entschlusses, die Unergründlichkeit der Zuneigung, das Feuer ihrer unauslöschlichen Liebe jeden Gedanken an Umkehrung oder Veränderung abschneidet, und was früher in ihrer freien Wahl stand, ihr nun zur zweiten Natur geworden ist" [4]). Wie alle andere vernünftigen Seelen je nach dem Grade ihrer Liebe am Logos mehr oder weniger hängen, so ist diese Seele von Anfang an „unaufhörlich und unzertrennlich" eben in Folge ihrer beständigen Treue am Logos gehangen [5]). Indem sie so von Anfang an „ganz an ihm hieng", „ihn ganz in sich einsog" (tota totum recipiens), und selbst ganz in sein Licht und seinen Glanz übergieng, ist sie mit ihm vorzugsweise (principaliter = *μάλιστα*) Ein Geist geworden, wie der Apostel denen, die ihm nachahmen sollen, verheißt: „Wer dem Herrn anhängt wird Ein Geist mit ihm" (I. Kor. 6, 17) [6]). Wenn also der Logos

1) de princ. II, 6, 5.
2) in Joh. X, 4.
3) de princ. IV, 31.
4) de princ. II, 6, 5.
5) de princ. II, 6, 3.
6) l. c.

gerade diese Seele zur unzertrennlichen Vereinigung mit ihm erwählte, „so war das weder Sache des Zufalls noch einer parteilichen Bevorzugung, sondern ganz allein Folge ihres sittlichen Werthes (ἐξ ἀνδραγαθήματος) [1]). Darum redet auch der Prophet Christum im 44. Psalm am 8. Vers an: Du hast geliebt Gerechtigkeit und gehasset die Ungerechtigkeit, — was beweist, daß die Seele Christi, wie die Schrift auch sonst bezeugt, (Jes. 7, 16; 8, 4; 43, 9. Joh. 8, 46; 14, 30. Hebr. 4, 15 werden von O. citirt) wirklich ohne alle Sünde immer geblieben ist. Der Prophet fügt bei: „Darum hat Dich Gott, Dein Gott, gesalbt mit Freudenöl vor Deinen Genossen". In Folge des Verdienstes ihrer Liebe also wird sie gesalbt mit dem Öl der Freude, d. h. die Seele Christi wird mit dem Logos verbunden — Christus. Mit dem Freudenöle gesalbt werden heißt nichts anderes als vom hl. Geiste erfüllt werden. Der Beisatz: „vor deinen Genossen" hat den Sinn, daß ihm der hl. Geist nicht aus Gnaden geschenkt sei, wie den Propheten, sondern daß die wesentliche Fülle des göttlichen Logos selbst in ihm sei (substantialiter deo repletus)" wie ja (nach Kol. 2, 9 d. h. des O. eigenthümlicher Auslegung der Stelle) die Schrift Christum in Gott „verborgen" sein lasse [2]). Es gibt also auch andere „Gesalbte" (χριστοί), d. h. solche, welche gerecht leben und das Böse hassen und darum einen Theil dieses Öls empfangen, während Christus die ganze Salbung mit diesem Öl erhielt [3]). „Auf allen nemlich, welche prophezeiten, (zu diesen rechnet O. hier auch die Septuaginta-Uebersetzer) ruhte der hl. Geist, aber auf keinem so wie auf dem Erlöser; auf diesem

1) de princ. II, 6, 4. vgl. c. Cels. VI, 48.
2) de princ. II, 6, 4.
3) c. Cels. VI, 79.

ruht er „siebenfach", d. h. es wird ihm dessen ganzes Wesen zu theil, auf ihn kommt er nicht bloß herab, sondern wegen seiner Sündelosigkeit „bleibt" er auf ihm (nach Joh. 1, 33) [1]). Andere logische Wesen empfangen einige Strahlen der göttlichen Glorie, der Menschensohn empfängt den ganzen Glanz der göttlichen Herrlichkeit [2]) und wird ganz des Geistes Gottes voll, wie er auch allein mit seiner Fassungskraft ihn erfassen konnte [3]).

Recapituliren wir kurz den Grundgedanken der vorstehend behandelten Stellen, so ist zu sagen: die physische Union zwischen dem Logos und der menschlichen Seele Jesu, zu der es in der Zeit kommen soll, ist eine von Anfang an und in einem allmäligen Werden mehr und mehr angebahnte und vermittelte durch die vollkommenste ethische Einigung jener menschlichen Seele mit dem Logos. Ehe dieser mit jener vollkommen eins wird, hat er sie zuvor schon an sich gezogen und in sich aufgenommen, ja hat, wie Dorner [4]) nicht mit Unrecht bemerkt, nach einigen Stellen den Akt der Menschwerdung, was die Seele betrifft, schon vorher anticipirt.

§. 5.

b) Natur und Wesen der Einigung des Logos mit einer menschlichen Seele.

Durch ethische Einigung ist allmälig die physische Einigung zwischen dem Logos und seiner menschlichen Seele angebahnt und schließlich vollzogen worden. In einer be-

1) in Num. hom. VI, 3. und fast ebenso in Jesaiam hom. III, 1. 2. 3.

2) in Joh. XXXII, 18.

3) in Luc. hom. XXIX.

4) a. a. O. S. 683.

rühmten, später bei fast allen Theologen immer wiederkehrenden Analogie hat O. diesen Uebergang vom ethischen zum physischen Einswerden dargestellt. „Das Eisen ist ein für Wärme und Kälte empfängliches Metall. Wenn nun eine Eisenmasse stets im Feuer liegt, in alle Poren, in alle Adern das Feuer aufnimmt: so ganz Feuer wird, indem weder das Feuer in ihr erlischt, noch das Eisen vom Feuer getrennt wird, werden wir wohl sagen, diese im Feuer liegende und stets glühende Eisenmasse könne je Kälte aufnehmen? Im Gegentheil wird sie, wie wir uns an den Oefen überzeugen können, ganz Feuer, sofern man nichts als Feuer an ihr sieht, auch wird die Berührung desselben nicht das Gefühl vom Eisen sondern vom Feuer geben. Auf gleiche Weise ist jene Seele, die wie das Eisen im Feuer, in der Weisheit, im Worte, in Gott liegt, mit allem ihrem Denken, Fühlen und Thun Gott; daher kann man auch nicht sagen, sie sei wandelbar, da sie die Unwandelbarkeit mit dem Feuer ihrer ununterbrochenen Einheit mit dem Logos besitzt“ [1]). Einige Wärme, so wird dann die Analogie weiter geführt, haben auch die Heiligen von Gott, aber eben durch den Logos empfangen: wesenhaft (substantialiter) wohnt das göttliche Feuer nur auf jener Seele, die Heiligen „giengen im Geruch ihrer Salben“, Christus ist das Salbengefäß selbst [2]). So unzertrennlich ist die Gottheit mit dieser menschlichen Seele verbunden wie ein Schatten, der immer seinem Körper folgt: „hat ja der Prophet Jeremias wohl von der göttlichen Weisheit geschrieben: der Geist unseres Angesichtes, der Gesalbte, der Herr, in dessen

1) de princ. II, 6, 6.
2) l. c.

Schatten wir zu wohnen gedachten unter den Völkern." „Es wollte, meine ich, der Prophet unter dem Schatten, unter dem wir leben sollten, die Seele Christi darstellen, deren sämmtliche Bewegungen sich ebenso unveränderlich nach ihm richten, als sie selbst unzertrennlich mit ihm verbunden ist". Ebenso deutet O. auch die Ausdrücke: Verwandlung des Gesalbten (Ps. 88, 52), Euer Leben ist mit Christo in Gott verborgen (Kol. 3, 3), „beschatten" (Luc. 1, 35) und „Schatten" (Hebr. 8, 5; Joh 8, 9) — als möglicherweise auf dasselbe Geheimniß der Verbindung des Logos mit seiner menschlichen Seele sich beziehend. Daß diese, so unzertrennlich und innig mit dem Logos geeinigte Seele, die schon vorher nie gesündigt, nun, obgleich frei bleibend, der Sünde durchaus unfähig wird, ist eine selbstverständliche Consequenz aus dem Vorhergehenden, der O. ohnedies selber auch wiederholt und in den stärksten Ausdrücken Zeugniß gegeben [1]).

So ist denn die Einigung, welche zwischen göttlicher und menschlicher Natur in der Person des Logos entsteht, eine wesenhafte, innere und physische und nicht bloß ein äußeres Nebeneinandersein (im Sinn des Nestorius) — nicht aber so, daß dadurch die Zweiheit der Naturen im Sinne des Origenes aufgehoben wäre. Obwohl das Subjekt immer Eines und dasselbe ist, so unterscheidet doch O. immer genau, wo von demselben nach seiner göttlichen, und wo von ihm nach seiner menschlichen Seite die Rede ist, wo er von sich sagt: „ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben", und wo er jenes Wort gebraucht: „Nun aber suchet

1) de princ. II, 6, 3. 4. 5. IV, 31. c. Cels. IV, 15. in Joh. XX, 17. in ep. ad Rom. hom. III, 8; 11, 12.

Ihr mich zu tödten, einen Menschen [1]). Entschieden spricht er sich als gegen eine häretische Ausschreitung, „wenn man Christi Menschheit aufhebt und nur seine Gottheit annimmt", wie gegen den umgekehrten Irrthum aus [2]), und des Celsus Vorwurf, eine bloß scheinbare Menschwerdung sei eine Gottes unwürdige Täuschung, trifft „uns" d. h. die kirchliche Lehre nicht [3]). Christus selber unterscheidet zwischen seiner göttlichen und menschlichen Natur, indem er das einemal den Pharisäern sagt: „Ihr kennet weder mich, noch meinen Vater" (Joh. 8, 10) und das anderemal gerade umgekehrt: „Ihr kennet mich und wisset, von wannen ich bin (Joh. 7, 28 [4]). Wohl hat der Prophet Jeremia (15, 10) Christum prophetisch einstens sprechen lassen: „Wehe mir Mutter, daß du mich geboren, einen Mann" (so auch Micha 7, 1. 2. und Ps. 29, 10): allerdings spricht so Christus, aber „nicht als Gott, sondern als Mensch", weil nur die menschliche Seele, nicht der göttliche Logos betrübt und traurig ist [5]). Man darf nicht glauben, daß in jener menschlichen Seele mit dem Akt ihrer Einswerdung mit dem Logos eine Wesensänderung vor sich gehe: weder den annehmenden Logos, noch die angenommene Seele trifft eine solche [6]). Diese,

1) c. Cels. II, 25.

2) in Joh. X, 4.

3) c. Cels. IV, 19. Demnach hat Böhringer (a. a. O. S. 111 und 277) offenbar Unrecht, dem Origenes ohne alle Einschränkung „Anstreifen an den Doketismus" vorzuwerfen mit Berufung auf c. Cels. IV, 15 „der Logos werde gleichsam Fleisch" (οἱονεὶ σὰρξ γίνεται). Schon Thomasius (a. a. O. S. 300) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß hier „gar nicht von der menschlichen Natur, sondern von der Offenbarungsweise des göttlichen Logos die Rede ist".

4) in Joh. XIX, 1.

5) in Jerem. hom. XIV, 6.

6) c. Cels. IV, 18.

obgleich durchaus sündelos (s. oben) und der Sünde unfähig [1]) bleibt frei, insofern als die Freiheit bei ihr durch die Liebe gebunden d. h. vollendet worden ist [2]). Ja nach ausdrücklichem Schriftzeugniß (Luk. 2, 52) ist sie auch in ihrer Vereinigung einer allmäligen Entwicklung fähig gewesen [3]), so jedoch, daß nach des O. Ansicht, diese schon im zwölften Jahre eine weit vorgeschrittene war, (er war mit Weisheit erfüllt) und rasch die denkbar höchste Vollkommenheit erreicht hatte [4]). Jedenfalls war er auch zeitlich über die Gesetze der menschlichen Entwicklung herausgehoben, denn schon 40 Tage nach seiner Geburt muß er mit Weisheit erfüllt gewesen sein [5]). So ausdrücklich O. aber den Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Natur betont, trennen (*χωρίζειν*) soll man beide nicht [6]). Das macht ja gerade das eigenthümliche Wesen der Menschwerdung aus, daß in Folge derselben „nicht mehr zwei, sondern Eins ist" [7]). Wenn schon: wer dem Herrn anhängt, Eins mit ihm wird (1. Kor. 6, 17), um wie viel göttlicher und größer ist Eins, was mit dem Logos zusammengesetzt (*σύνθετον*) wurde?" [8]) Diese und dann die Stelle Gen. 2, 24 über die Verbindung von Mann und Weib werden hauptsächlich von O. benützt, um aus der Schrift die Möglichkeit zu beweisen, „daß zwei Naturen doch in Wahrheit als Eins gedacht werden und Eins sein können" (*δύο τῇ ἑαυτῶν φύσει*

1) c. Cels. IV, 15.
2) in ep. ad Rom. V, 10.
3) in Matth. XIII, 26. in Luc. hom. XIX.
4) in Matth. XIII, 26.
5) in Luc. hom. XVII.
6) c. Cels. II, 9.
7) de princ. II, 6, 3.
8) c. Cels. II, 9.

τυγχάνοντα εἰς ἓν ἀλλήλοις εἶναι λελογισμένα καὶ ὄντα) [1]). Es ist also keineswegs etwas so Wunderbares um diese von uns behauptete innigste Einigung (*τῇ ἄκρᾳ μετοχῇ*) des Logos mit der Seele, die niemals mehr getrennt werden kann [2]), „und so ist es: es sind nicht zwei, die Seele Jesu und der Erstgeborne aller Kreatur" [3]). Zu dieser Bestimmung der absoluten Untrennbarkeit und Einheit beider Naturen kommen wir mittelst eines Schlusses a minori ad majus (*ἀναβεβηκότας* nach dem von de la Rue vorgezogenen Texte), nämlich der von von jener moralischen Einswerdung der Vollkommenen mit dem Logos [4]). Diese Erfüllung der Gläubigen mit dem Geist Gottes [5]), z. B. eines Apostels Paulus [6]), oder auch die Geistesausstattung der Propheten, die ja eine ähnliche Sendung wie Christus hatten [7]), bieten wohl Analogien für die Wesenstheilnahme des Logos mit seiner angenommenen Seele: aber selbst abgesehen davon, daß Origenes diese Koinonie aller vernünftigen Geschöpfe am Logos [8]), insbesondere der frommen und heiligen [9]), selbst als eine reale faßt, versäumte er in all den angeführten Stellen fast nie, ausdrücklich auf das Unangemessene all jener Analogien hinzuweisen und die unlösliche

---

1) c. Cels. VI, 47.
2) l. c. ebenso auch ibid. VII, 17.
3) c. Cels. VI, 47.
4) c. Cels. VI, 48.
5) c. Cels. VI, 47. 48.
6) c. Cels. II, 9.
7) c. Cels. IV, 3. 4.
8) c. Cels. IV, 39; de princ. IV, 32.
9) c. Cels. IV, 5. O. nimmt auch umgekehrt eine physische Theilnahme der Bösen am Satansgeist an z. B. in Num. hom. VI, 3. in Exod. hom. VIII, 6.

Schwierigkeit des Geheimnisses der Menschwerdung zu betonen [1]).

Der Ausdrücke, welcher sich O. bedient, um die Art dieser unbegreiflichen Einheit zu bezeichnen, sind es verschiedene. Nachdem der Logos „in eine menschliche Seele und einen sterblichen Leib kam“ [2]), „sich mit einer menschlichen Seele und einem menschlichen Leib vereinigte“ (*οἰκειοῦσθαι, ἡνῶσθαι* [3]), ist er „zusammengesetzt“ (*σύνθετος*) [4]), „ein zusammengesetztes Wesen“ (*σύνθετον χρῆμα* [5]). Um aber jedes (Nestorianisirende) Mißverständniß abzuweisen, bedient er sich anderwärts auch des Ausdrucks: „vermischt“ (*ἀνακεκραμένον*): „der Mensch, sagt er, am Sohne Gottes habe sich mit der Gottheit vermischt“ [6]). Er sucht glücklich zwischen beiden Extremen, so weit dies überhaupt möglich ist, hindurchzustreifen, wenn er sagt: „Wir sagen, daß sein sterblicher Leib und seine menschliche Seele mit jenem (dem Logos) nicht allein durch Theilnahme (*κοινωνίᾳ*) sondern auch durch Einigung und Mischung (*ἑνώσει καὶ ἀνακράσει*) das Höchste hinzuempfangen und mit der Gottheit des Logos vereinigt in Gott übergegangen sei“ (*τῆς ἐκείνου θεότητος κεκοινωνηκότα εἰς Θεὸν μεταβεβηκέναι*) [7]). So ist der Zweck der Menschwerdung erreicht: „daß aus zweien Eins werden und der Mensch sich mit der Gottheit und Natur des Eingebornen Gottes vereinigen solle“ (ut fierent

1) vgl. de princ. II, 6, 2.
2) z. B. c. Cels. III, 29; VII, 17.
3) z. B. c. Cels. V, 39. in Joh. XXXII, 18.
4) c. Cels. I, 66. II, 9. 24. 31.
5) c. Cels. I, 66.
6) in Joh. I, 37.
7) c. Cels. III, 41.

utraque unum et consociaretur homo ... divinitati ejus et naturae unigeniti Dei) [1]): Christus ist „Gott-Mensch“ [2]), „Einer in zwei Naturen“ [3]).

So macht denn auch O. in der That schon von der später sog. communicatio idiomatum [4]) Gebrauch, deren Berechtigung er auch theoretisch zuerst aussprach: „Daher wird sie (die menschliche Seele Jesu) mit Recht auch, sei es darum weil sie ganz in dem Gottessohn webte (quod tota esset in Filio Dei), oder weil sie ihn ganz in sich aufnahm, nebst dem angenommenen Seelenleibe Sohn Gottes, Gotteskraft, Christus und Gottes Weisheit genannt; und wiederum umgekehrt heißt der Sohn Gottes, durch den Alles geschaffen ist, Jesus Christus und des Menschen Sohn. Aber auch gestorben soll der Sohn Gottes sein, wenigstens dem Theile seiner Natur nach, welcher für den Tod empfänglich ist. Er heißt ferner der Menschensohn, der in der Herrlichkeit des Vaters wiederkommen soll mit seinen heiligen Engeln. Auf diese Weise wird in der Schrift so die göttliche Natur mit menschlichen Namen belegt, als die menschliche mit göttlichen ausgezeichnet“ [5]). Und ebenso wie andere Väter macht er unbedenklichen Gebrauch von dieser communicatio idiomatum z. B. „der große Gott wird leiden und sterben“ [6]), „die Juden bewachten das Grab, „damit niemand den Logos nach ihrer Nachstellung lebend erblicken

---

1) in Ezech. hom. I, 10.

2) in Ezech. hom. III, 3.

3) de princ. II, 6, 2. s. oben.

4) Freilich, wie Schnitzer (a. a. O.) S. 121 A. mit Recht sagt, nicht im Sinne der — Eutychianisirenden! — Concordienformel.

5) de princ. II, 6, 3. vgl. in Joh. I, 30.

6) c. Cels. VII, 17.

könne“ [1]), „der Unsterbliche stirbt, der Leidensunfähige leidet, der Unsichtbare läßt sich sehen“ [2]) u. s. f. u. s. f. [3]).

§. 6.

c) Der menschliche Leib Jesu in seinem Verhältniß zur Seele und zur göttlichen Natur des Logos.

Zum vollen Begriff der Menschwerdung gehört dem O. im ausgesprochenen Gegensatz gegen den doketischen Irrthum [4]) auch dies, daß der Logos „die wahre Natur des menschlichen Fleisches [5]) d. h. einen menschlichen Leib annahm“. „Die Seele Jesu beim Vater in ihrer Vollkommenheit wohnend war in Gott und in seiner Fülle: von dort ausgehend, weil vom Vater geschickt, nahm sie den Leib an aus Maria“ [6]), weßwegen auch Christus sagen konnte: „Nun aber suchet ihr mich zu tödten, einen Menschen“ [7]). So durch die Vermittlung der menschlichen Seele konnte sich der Logos mit einem materiellen Leibe einigen. Gerade „indem dies Seelenwesen die Vermittlung abgibt zwischen Gott und dem Fleische (denn daß Gott sich unmit-

---

1) c. Cels. V, 58.

2) in Levit. hom. III, 1. Diese Stelle ist von Dorner (a. a. O.) I, 676 vollständig mißverstanden und zu Gunsten einer Kenose der göttlichen Natur in der Menschwerdung ausgelegt worden, die sich nun einmal bei Origenes nicht nachweisen läßt (s. oben).

3) Sokrates (H. E. VII, 32) sagt, im ersten Buch des Commentars zum Römerbrief erörtere O. auch ähnlich den Namen θεοτόκος, indeß in der freilich sehr freien Uebersetzung des Rufin, die wir noch besitzen, ist hierüber nichts zu finden.

4) c. Cels. IV, 15. 19. in Luc. hom. XIV.

5) in Matth. comm. Ser. n. 33.

6) in Joh. XX, 17.

7) c. Cels. I, 66.

telbar mit dem Fleische verbinde, ist unmöglich), entsteht der Gottmensch. Jener vermittelnden Seele war es ganz naturgemäß, sich mit einem Körper zu verbinden. Aber auch die Aufnahme der Gottheit war ihrer Natur als eines vernünftigen Wesens nicht entgegen, in welche erstere sie sich schon ganz verloren hatte" [1]). So konnte also der Logos einen Leib annehmen, „der in keiner Weise von der Beschaffenheit des menschlichen Fleisches abwich" [2]), leidensfähig, mit den sinnlichen Bedürfnissen des Leibes [3]), der wirklich leiden wollte und gelitten hat [4]). Der Stoff dieses Leibes ist wie bei allen andern menschlichen Leibern die form- und gestaltlose [5]), aber unendlich bestimmbare Hyle [6]).

Aber das ewige Gesetz der Gerechtigkeit, auf welches die Einrichtung dieser Welt im allgemeinen wie Besondern und Einzelnen basirt ist, verlangt auch, daß die Beschaffenheit dieses Leibes eine dem Stand der Seele entsprechende, also sich vor allen übrigen Leibern, die nur sündige Seelen beherbergen, unterscheidende sei. Gerade wegen der Heiligkeit der Seele Jesu Christi, durch die sie sich vor allen andern Seelen auszeichnete, hatte auch der Leib Christi etwas „Eigenthümliches" (*παράδοξον*): nach der einen Seite hatte er etwas Gemeinsames mit den Menschen, damit er im Stande wäre, unter ihnen zu verweilen, nach der andern etwas Besonderes, damit die Seele ohne Berührung mit der Sünde bleiben könnte [7]). So empfieng er also einen „bessern" Leib

1) de princ. II, 6, 3.
2) c. Cels. II, 23.
3) c. Cels. I, 70.
4) c. Cels. II, 23; VII, 55.
5) vgl. de orat. 27.
6) c. Cels. III, 41.
7) c. Cels. I, 33.

als alle Menschen [1]) nicht nur wegen der frühern Heiligkeit seiner Seele, sondern auch, damit nicht diese selbst wie die andern Seelen durch die Berührung mit dem Leib befleckt werde. Diese „Befleckung" tritt für jede andere Seele schon „im Vater und in der Mutter" in der Empfängniß selbst ein [2]), gerade dadurch daß der einzelne Mensch in den Mutterschoß gelegt ist und den Stoff seines Körpers vom väterlichen Samen empfängt [3]). Christus mußte also einen in gewisser Beziehung andern Leib annehmen als der gemeinmenschliche ist und die Meinung derjenigen, „welche einen solchen Leib, wie wir ihn besitzen, dem Erlöser beilegen", ist falsch [4]). Wie konnte Christus aber einen andern Leib annehmen? An sich „konnte er auch einen ätherischen Leib annehmen, der im Äther und an höhern Orten als dem Äther sich bewegen konnte und nichts hatte von den fleischlichen Schwächen und was Celsus unrein nennt" [5]). Allein in That und Wahrheit wollte er geboren werden nach den prophetischen Worten: „wie ein Wurm" d. h. ohne Zeugung [6]), und ward deßwegen aus Maria „der Jungfrau" geboren, nachdem er ihren jungfräulichen also „unbefleckten Körper betreten hatte" [7]). Durch die Annahme des menschlichen Fleisches selber aber, das nicht an sich unrein ist, ward er so wenig befleckt, als der Arzt es wird, wenn er dem Kranken heilend nahe tritt [8]). Ver-

1) c. Cels. I, 32.
2) in Levit. hom. XII, 4.
3) l. c.
4) in Luc. hom. XVII.
5) c. Cels. III, 42.
6) in Luc. hom. XIV.
7) in Levit. hom. XII, 4.
8) c. Cels. IV, 15. Darnach erledigen sich wohl die Stellen in Levit. hom. IX, 5, wo er eine gewisse Verunreinigung des Logos „da-

möge seiner jungfräulichen Geburt also war Jesu Leib durchaus rein. Denn die Annahme, daß Joseph der Vater Jesu gewesen, war nur eine Täuschung der Juden [1]), und es ist gar nichts anderes als böswillige „Lüge" und Verleumdung, mit den Juden und Celsus von einer außerehlichen Empfängniß Jesu zu sprechen [2]). Dies erweist schon das hl. Leben Jesu als unmöglich, weil bei einem in so schändlicher Weise Empfangenen undenkbar [3]). Auch ward die Geburt aus einer Jungfrau von den Propheten vorher gesagt [4]), und am allerwenigsten haben die Heiden, die ja ähnliche wiewohl erdichtete Dinge von ihren Göttern glauben, einen Grund an der Möglichkeit dieser Empfängniß zu zweifeln, in der Gottes Allmacht nur wiederholt, was sie am ersten Menschen gethan und wofür die **generatio aequivoca** mancher Thiere Analogien bietet [5]). Gewiß war diese reine Empfängniß und Geburt demjenigen angemessen, der der Welt so große Wohlthaten erweisen und der, wie er rein geblieben, auch rein bleiben sollte [6]). Wie so die Erzeugung dieses Leibes sündlos gewesen, so blieb derselbe auch zeitlebens „rein" [7]), schon in Folge seiner durch die Seele vermittelten

---

durch daß er Unreines berührt" und in Luc. hom. XIV, wonach Jesus von einer „Makel" (sordes) am 40. Tage gereinigt wird, — dahin, daß O., wie er ja ausdrücklich zwischen sordes und peccatum unterscheidet, diese Befleckung in einem physischen und nicht moralischen Sinn nimmt, entsprechend seine Anschauung von der Materie, die zwar nicht an sich Sünde, aber um der Sünde willen erst geworden ist.

1) in Matth. X, 17.
2) c. Cels. I, 32.
3) l. c.
4) c. Cels. I, 34. 35.
5) c. Cels. I, 37.
6) ll. cc. bes. c. Cels. I, 32. 33; II, 69.
7) c. Cels. I, 69.

Vereinigung mit dem Logos [1]). Aehnlich nemlich, wie der Logos die Seele mehr und mehr an sich heranzog und mit sich einigte, so wurde durch diese mit dem Logos eins gewordene Seele auch der Leib verklärt und „vergottet" (dei ficavit quam susceperat humanum naturam) [2]), Leib und Seele „haben das Höchste erlangt": „durch Theilnahme an der Gottheit in diese verwandelt zu werden" [3]). Zu einer solchen Verklärung bietet schon die Beschaffenheit der Materie, die alle Gestalten annehmen kann, die Möglichkeit [4]): „was wunder, daß die Beschaffenheit des sterblichen Leibes Jesu durch die Fürsorge Gottes sich in eine ätherische und göttliche Beschaffenheit verwandelte" [5]). Sein Leib war zwar fast immer sichtbar, „hatte eine Gestalt, nach der alle ihn erblickten" [6]), und zwar war diese „mißgestaltet" (δυσειδές), wenn auch nicht „unedel" oder „klein" wie Celsus behauptet hatte [7]). Aber nach einer „Überlieferung" hatte Jesus auch eine andere Gestalt, „nach der er jedem sich zeigte, in dem Maße als er dessen würdig war" [8]). „Es hat also der Logos verschiedene Gestalten, sowie es jedem angemessen ist" [9]): für die einen hat er „weder Gestalt noch Schöne", für die andern (die welche ihn als Gott erkennen) ist er „schön von Gestalt" [10]). Anders erschien er der „Menge",

1) c. Cels. IV, 15.
2) in Matth. Comm. Ser. n. 33.
3) c. Cels. III, 41.
4) c. Cels. III, 41; VI, 77.
5) c. Cels. III, 41.
6) in Matth. Comm. Ser. n. 100.
7) c. Cels. VI, 75.
8) in Matth. Comm. Ser. n. 100.
9) Fragm. in Luc. Bei Migne T. III. Sp. 1908.
10) l. c.

anders denen „die ihm folgten", jenen wie Jesaia von ihm prophezeit (Jes. 53, 1—3), diesen „so glänzend und wunderbar, daß die Augenzeugen seiner Schöne auf ihr Angesicht fielen" [1]). „Nicht auf gleiche Weise, sondern nach der Fähigkeit der ihn Schauenden gibt sich der Heiland zu erkennen" [2]). Wie die Jünger dadurch daß der Herr ihnen die Parabeln, die er dem Volke vortrug, auslegte, besser als die andern daran waren, so auch durch die Art und Weise wie sie ihn erblickten [3]). Und auch selbst den Aposteln erschien er nicht immer in gleicher Weise, weil sie seinen Anblick ohne Unterlaß nicht hätten ertragen können [4]). Selbst die Juden kannten diesen Gestaltenwechsel des Heilands wohl [5]) und daß er auch schon vor seinem Leiden nicht immer sichtbar war [6]), darum mußte ihn Judas küssen als Erkennungszeichen und auch Jesus spielt auf jene Eigenschaft an in den Worten: „Täglich war ich bei Euch im Tempel und Ihr habt Euch meiner nicht bemächtigt" [7]). Celsus hat daher sehr Unrecht, die Auferstehung zu beanstanden, weil er nach derselben, wie er auch nicht anders konnte, nur mehr seinen Jüngern sichtbar wurde und auch diesen nur allmälig und dann und wann sich zeigte [8]). Schon vorher zwar z. B. auf dem Berge der Verklärung, war auf Zeiten die verklärte Schönheit seines Körpers durchgebrochen [9]), aber die eigentliche Verklärung

---

1) c. Cels. VI, 77.
2) c. Cels. II, 64.
3) l. c.
4) c. Cels. II, 65.
5) c. Cels. II, 64.
6) c. Cels. II, 66.
7) c. Cels. IV, 64.
8) c. Cels. II, 65.
9) ll. cc. und in Matth. XII, 36—40, wo indeß, wie an andern

trat erst mit der Auferstehung ein, denn da war sein Körper „in der Mitte etwa zwischen dem dichten Körper vor seinem Leiden und demjenigen, in welchem die nackte Seele erscheint“ [1]). Denn „es mußte auch Christi Körper verklärt werden, damit er in allem erhöht worden ist“ [2]). Er zuerst ist auch mit dem Fleische in den Himmel gestiegen [3]) und durch alle Himmel gegangen [4]) und es wird schließlich „Christus nichts anderes mehr sein als der Logos, sondern derselbe wie er“ (*τὸ μηκέτι ἕτερον αὐτὸν εἶναι τοῦ Λόγου, ἀλλὰ τὸν αὐτὸν αὐτῷ*) [5]). „Denn wenn der, welcher dem Herrn anhängt Ein Geist mit ihm ist, wie sollte man nicht auch über diesen Geist nicht mehr sagen können: sie sind zwei, und wie sollten wir nicht vielmehr sagen, daß das Menschliche an Jesu mit dem Logos Eins geworden sei, indem derjenige, der es für keinen Raub hielt, Gott gleich zu sein, erhoben wurde, dagegen der Logos auf seiner Höhe blieb oder vielmehr in dieselbe zurückversetzt wurde, da er bei Gott war — so Gott = Logos seiend und Mensch“ [6]). Danach bleibt also trotz aller innigen Verschlingung von Gottheit und Menschheit doch die beiderseitige Natur bestehen, und man kann nun wohl auch die beiden schroffsten Stellen: „wenn er (der Logos) Mensch war, so ist er jedenfalls jetzt

---

ähnlichen Stellen die allegorische Beziehung auf solche nebenher geht, welche im Glauben seine Gottheit schauen.

1) c. Cels. II, 62. Der Text der Stelle ist etwas corrupt. Zum Verständniß der Stelle vgl. die Lehre des O. von der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes bei Thomasius a. a. O. S. 255 bes.

2) in Matth. Comm. Ser. n. 50.

3) Fragm. in Ps. 15.

4) de princ. II, 11, 6.

5) in Joh. XXX, 11, 17.

6) l. c.

nicht mehr Mensch“ [1]) und „Christus war damals Mensch, hat aber jetzt aufgehört Mensch zu sein“ [2]), wie namentlich bei letzterer Stelle auch der Zusammenhang nahelegt, in dem Sinne auslegen, daß man O. sagen läßt, Christus hat aufgehört gebrechlicher und sterblicher Mensch zu sein, wie er es während seines Erdenwandels war.

Jedenfalls hat Christus auch noch jetzt nach O. einen verklärten Leib, der wenn auch nicht wie die Gottheit mit der Gabe der Ubiquität versehen [3]), doch über die Schranken des Raumes in gewisser Weise erhaben und nicht „an einen bestimmten Ort gebunden zu denken ist“ [4]). Auch erklärt er ausdrücklich, er löse nicht vom Logos den Menschen, der einen Körper empfangen hat, weil jeder Geist, der Jesum zerreißt, nicht aus Gott ist (I. Joh. 4, 3) [5]): aber schließlich muß er nach den Consequenzen seines Systems doch auch ein allmäliges vollkommnes Verschwinden des Leibes Jesu gelehrt haben, nicht bloß deßwegen, weil er sein Wiederkommen zum Gericht immer rein geistig beschreibt [6]), sondern namentlich deßwegen, weil er ja schließlich alles Existirende in den rein geistigen Urstand zurückkehrend denkt [7]). Direkt hierüber hat sich O. nicht ausgesprochen: wir stehen hier eben an einem Punkte, wo er wohl absichtlich mit einer Entscheidung zurückhielt, die bloß Anstoß gegeben hätte und bei der er vielleicht selber keinen sichern Ausgleich zwischen seinem Glaubensstandpunkte und seinen wissenschaftlichen Grundüberzeugungen wußte.

---

1) in Jerem. hom. XV, 6.
2) in Luc. hom. XXIX. Vgl. de la Rue z. d. St.
3) in Matth. Comm. Ser. n. 65.
4) de princ. II, 11, 6.
5) in Matth. Comm. Ser. n. 65.
6) in Matth. Comm. Ser. n. 50. 70.
7) de princ. III, 6, 1. nach der Uebersetzung des Hieronymus.

§. 7.

Beurtheilung der Christologie des Origenes.

Die Christologie des O. ist ohne Zweifel ein überaus geistvoller und geistreicher Versuch, das unergründlichste aller christlichen Geheimnisse einigermaßen wenigstens dem denkenden Begreifen des Christen näher zu bringen. Eine Reihe von Gedanken des O. haben geradezu einen für die Theologie aller Zeiten bleibenden Werth, und unsere Hochachtung vor der wissenschaftlichen Tüchtigkeit des großen Alexandriners wird nur gesteigert, wenn wir uns erinnern, daß er in der wissenschaftlichen Erfassung und Erklärung dieses Problems zuerst die Bahn brach und dies in einer so überaus scharfsinnigen, im Ganzen correcten, der folgenden Speculation für immer die Wege andeutenden und eröffnenden Weise. Besonders in drei Punkten müssen wir das überraschende geistige Verständniß des O. anerkennen.

1) Er war es, der zuerst mit aller Schärfe auf die Natur des Geistes hinwies, der in die Mitte gestellt zwischen den Logos und die materielle Welt, jenem ähnlich von Natur, dieser angemessen von Gott geschaffen, das natürliche Bind- und Vermittlungsglied zwischen dem Leib und der Gottheit abgab. Daß dieser Gedanke besonders dogmenhistorisch fruchtbar sich erwiesen, geht schon aus der dem O. verdankten Unterwerfung des Beryll von Bosra [1]) hervor, ist auch in alter Zeit [2]) schon anerkannt worden. Jedenfalls hat O. die Klippe des Apollinarismus vermieden und ist dem kirchlichen Gedanken von der Annahme der

1) Vgl. Hefele, Conciliengeschichte I, 83.
2) Vgl. Eusebius, H. E. VI, 33. Socrates H. E. III, 7.

vollen Menschheit seitens des Logos vollkommen gerecht geworden.

2) Noch schwieriger als die Lehre von den zwei Naturen des Logos ist die Frage nach der Denkbarkeit von deren Vereinigung, bez. die Erklärung über das Wie dieser Vereinigung. In dieser Beziehung gestehen wir unsere abweichende Anschauung von der gewöhnlichen Ansicht namentlich der protestantischen Beurtheiler des O. zu. Man hat, glauben wir, zu sehr die Consequenzen des Systems von O. gepreßt, wenn man fast allgemein behauptet hat, O. lasse schließlich die Menschheit vollkommen in die Gottheit des Logos untergehen. Es mag sein, daß durch die philosophischen Grundgedanken des O. ein pantheisirender Grundzug geht, inwiefern er zu wenig den Wesensunterschied zwischen göttlichem und creatürlichem Geist betont, aber zum Bewußtsein ist derselbe gewiß dem O. niemals gekommen und man hat am allerwenigsten ein Recht, auf die Supposition, daß die menschliche Logosseele und die göttliche Logos-Natur gleichen Wesens seien, aus mehrdeutigen Stellen des O. heraus die angeführte Behauptung von einer schließlichen Eutychianischen Absorption des Menschlichen durch's Göttliche im Logos zu stützen.

Schon der andere nicht minder häufige Vorwurf, O. bringe es zu keiner eigentlich realen und persönlichen Einigung beider Naturen des Logos wenigstens in dieser Welt, bloß hätte aufmerksam machen sollen, daß der O., dem man auf der einen Seite Nestorianismus, auf der andern Eutychianismus vorwirft, wahrscheinlich keinen von beiden Vorwürfen verdiene, sondern die glückliche kirchliche und rechtgläubige Mitte einhalte. In der That glauben wir gezeigt zu haben, daß O den richtigen Grundgedanken des kirchlichen Glaubens von

der Einen Person des Logos als dem Träger der beiden Naturen erfaßt und zum Ausdruck gebracht hat. Und sind auch nicht alle Analogien, die er für seinen richtigen Gedanken aufführt, von gleichem Werth, scheinen einige geradezu bedenklich zu sein: man wird gewiß dafür nicht den O., sondern die unentwirrbare Schwierigkeit des Problems selber verantwortlich machen.

3) Auch die Art und Weise endlich, wie O. die eigentliche Spitze des Geheimnisses, die Wechselwirkung göttlicher und menschlicher Natur in der Person des Logos zu erklären sucht, verräth trotz eines sehr erklärlichen Schwankens das eben so aufrichtige wie scharfsinnige Bemühen des O., die eigene und eigenthümliche Thätigkeits- und Wirkungsweise einer jeden der beiden Naturen, insoweit nur immer dies durch die Subjektseinheit möglich, zu retten. Daß hier eine eigentliche Lösung dem O., und nicht bloß ihm, sondern vielleicht allen Zeiten unmöglich ist, wird jedem Kenner dieses theologischen locus wohl bekannt sein.

Die dem O. in unserer Frage eigenthümlichen Schwächen und Fehler resultiren sammt und sonders aus seinen falschen philosophischen Prämissen, die er vom Philonismus und Neuplatonismus her an diese theologische Frage heranbrachte, und es ist nur zu verwundern und dem kirchlichen Geiste des O. hoch anzurechnen, daß er von diesen Voraussetzungen aus noch verhältnißmäßig so wenig Fehler machte und eine im Ganzen gelungene Lösung zu Stande brachte.

Von vornherein machte er sich die Lösung der ganzen Frage unendlich schwer und fast unmöglich durch seine Hereinziehung der Lehre von der Präexistenz. Nun, wenn einmal eine von Ewigkeit her bis zur Incarnation eigentlich für sich seiende persönliche Seele angenommen wurde, schien es

freilich unbegreiflich, wie diese ihre Persönlichkeit verlieren (wohin?) und auf einmal ihr centrales Ich in der Person des Logos finden sollte. Der Versuch des O., die physische Einigung durch eine beständige und immer sich steigernde ethische Annäherung vorzubereiten, kann eigentlich doch die Kluft nur etwas überbrücken, zu einer Lösung kommt es nicht. Daß dieser Versuch selber wieder einen andern Verstoß gegen die Kirchenlehre in sich schließt, insofern die Incarnation etwas vom Menschen Jesus Verdientes und von ihm mit dem Logos Herbeigeführtes wird, wollen wir nur nebenbei anführen. Nur dies bemerken wir noch, daß allerdings von dieser Prämisse aus O. nothgedrungen auf die Klippe des Nestorianismus treiben mußte, und wenn er diese vermied, er nur seinem Glauben zu lieb die Consequenz des Gedankens opferte.

Weniger Gewicht legen wir auf eine andere Schwierigkeit, nämlich die, welche dem O. in unserer Frage aus seiner eigenthümlichen Anschauung über den Grund der Entstehung der Materie, näherhin der Verleiblichung der Menschen erwuchs. Hatte er auch schon anderwärts [1]) es als möglich angenommen, daß gewisse Geister um der Menschen und deren Rettung willen sich verleiblichten, ohne dies durch persönliche Sünden verschuldet zu haben, so war es wohl auch möglich, daß der Logos aus Liebe zu den Menschen ebenfalls einen Leib annahm. Freilich ein sinnlich grober materieller Leib war nicht der angemessene für den Logos, und O. hat dies wohl gefühlt und der Schwierigkeit einigermaßen durch jene fast etwas doketisirende Anschauung vom Gestaltenwechsel Jesu vorzubeugen gesucht. Aber der eigentliche wunde Fleck

1) z. B. de princ. II, 5, 4.

lag nicht so fast am Anfang als am Ende. Denn, wie wir gesehen, dachte sich O. das Ende dem Anfang völlig gleich — also rein geistig. Folglich mußte ihn die Consequenz des Gedankens zur schließlichen Aufhebung der menschlichen Leiblichkeit treiben; also blieb die Leiblichkeit des Herrn doch etwas Vorübergehendes, nicht nothwendig und immer Bleibendes, und behielt insoweit doch der von ihm so entschieden bekämpfte Doketismus recht. Das aber hieß schließlich nichts anders, als die Bedeutung der Menschwerdung überhaupt leugnen und sie wohl in die Annahme einer menschlichen Seele, nicht aber eines menschlichen Körpers setzen. Für O., der auch in der menschlichen Leiblichkeit überhaupt etwas nicht sein Sollendes und darum Vorübergehendes sah und deßwegen das Wesen des Menschen nur in seine geistige Seite setzte, hatte das nichts besonders Befremdliches, desto mehr aber auf dem Standpunkt der kirchlichen Betrachtung, welcher der volle Mensch nur das sinnlich-vernünftige Geistwesen ist: auf diesem Standpunkt ist durch die zuletzt angeführte Behauptung des O. nicht mehr und nicht minder als der ganze Begriff der Menschwerdung gefährdet. Wir können vielleicht, um keinem der beiden Standpunkte — weder dem unsrigen noch dem des O. Unrecht zu thun, sagen: Für O. besteht das Wesen der Menschwerdung eben bloß in einer Geistwerdung, aber nur deßhalb, weil ihm auch das Wesen des Menschen bloß dessen geistige Natur ist.

Man hat wohl sicher den O. in alter wie neuer Zeit zu streng beurtheilt. Auf unserm Standpunkt und mit den uns erhaltenen Zeugnissen des O. selbst wenigstens können wir die einschlägigen Sätze, die als Origenistische Irrlehren im Edikt des Mennas, Satz 3 [1]), und auf der Synode zu

1) Hefele a. a. O. II, 766.

Konstantinopel a. 543: Satz 8. 9. 10. 12. [1]) anathematisirt wurden, durchaus nicht als wirklich von Origenes gelehrt gelten lassen. Auch in neuerer Zeit hat man wie in andern so auch in unserer Frage besonders dem O. Lehren zugeschrieben, die wohl in der Consequenz seiner religionsphilosophischen Voraussetzungen gelegen, aber eben von dem Alexandriner auf Grund seiner Anhänglichkeit an den positiven Glauben nicht gelehrt worden waren. Die Ursache lag, wie es namentlich bei den protestantischen Bearbeitern der Dogmengeschichte nicht wohl anders zu erwarten war, in dem Uebersehen, daß O. zwar wohl bis auf einen gewissen Grad seinen verkehrten philosophischen Voraussetzungen Einfluß auf seine religiös-kirchlichen Anschauungen gab, im Großen und Ganzen aber nicht bloß durch das Bibelwort, das ja jeder Deutung sich fähig zeigt und auch dem O. gezeigt hat, sondern durch den kirchlich überlieferten Glauben sich im Glauben und in der Glaubenswissenschaft gebunden weiß und gebunden wissen wollte. So viel läßt sich zu Gunsten des O. sagen: mehr aber nicht, man müßte denn nur zu gewaltsamen Exegesen und der durchaus unberechtigten Annahme von Interpolationen der Schriften des O. seine Zuflucht nehmen wollen, um O. rein zu waschen. Wenn Origenes geirrt hat, hat er nicht mit Wissen und Willen geirrt und wo er geirrt, liegt der Fehler nicht am Herzen und nicht am Wollen, sondern im Kopf und am Denken.

1) a. a. O. S. 773. 774.

4.

Ueber die Zahl 666 in der Apokalypse.

Von Prof. Dr. Aberle.

Ueber die Zahl 666 (Apok. 13, 18) zu schreiben, ist ein Entschluß, der einige Selbstverläugnung kostet: man muß fürchten, in die Reihe der Leute gestellt zu werden, die sich um die Quadratur des Cirkels bemühen. In der That wird das Räthsel, das uns die Apokalypse mit jener Zahl bietet, niemals bis zur vollständigen Unbestreitbarkeit gelöst werden können, und zwar nicht nur, weil uns die Auflösung auf authentische Weise nicht überliefert ist, sondern weil, wie man wenigstens zum Voraus nicht läugnen darf, die Möglichkeit obwalten kann, daß es der Verfasser gleich ursprünglich darauf abgelegt habe, das Räthsel so zu bilden, daß zwar die Lösung mit Sicherheit errathen, aber der Beweis für die Richtigkeit des gewonnenen Resultates nicht geliefert werden könne. Nichtsdestoweniger wird die Wissenschaft sich der Aufgabe nicht entschlagen können, auch bezüglich dieses Punktes so viel Licht zu gewinnen, als überhaupt möglich ist. Indem wir uns dieser Aufgabe unterziehen, haben wir zuerst die Voraussetzungen festzustellen, von welchen bei Lösung des Räthsels ausgegangen werden muß.

Die erste Frage, die sich in dieser Beziehung erhebt, ist die, ob wir die das Räthsel constituirenden Zahlbuchstaben als griechische oder als hebräische zu behandeln haben. Für erstere Annahme spricht hauptsächlich der Grund, daß weil die Apokalypse unzweifelhaft in griechischer Sprache abgefaßt ist, es ganz natürlich erscheint, daß der Verfasser nur einen griechisch sprechenden Leserkreis vor Augen gehabt und mit Rücksicht auf diesen nur griechischer Zahlbuchstaben für sein Räthsel sich habe bedienen dürfen. Allein so scheinbar dieses Argument auch sein mag, so zeigt es sich doch bei näherer Erwägung als völlig haltlos. Allerdings ist die Apokalypse in griechischen Worten abgefaßt, allein die denselben zu Grund liegende Denkoperation ist hebräisch oder näherhin rabbinisch und die Apokalypse blieb einem Griechen, der nur griechische Bildung genossen, im Großen und Ganzen ebenso unverständlich wie Aquila's Bibelübersetzung. Wie der, welcher diese gebrauchen wollte, rabbinisch geschult sein mußte, so blieb ohne solche Schulung auch die erstere ein mit mehr als sieben Siegeln verschlossenes Buch. Dazu kommt noch ein anderer Umstand. Die Zahl 666 ist offenbar ein Erzeugniß der gematrischen Kunst. Diese aber war den Griechen so gut wie unbekannt; um so mehr hatte sie dagegen schon seit alter Zeit bei den Hebräern Eingang gefunden und die trüben Verhältnisse, welche die Herrschaft der Herodier und namentlich die der Römer mit sich brachten, waren ganz geeignet, sie auf einen hohen Grad der Ausbildung zu bringen. Gematrie wurde von da an ein wesentlicher Bestandtheil rabbinischer Gelehrsamkeit. Daher muß man auch erwarten, daß die gematrisch angelegten Stellen der Apokalypse in rabbinischer Weise, d. h. unter Zugrundlegung des hebräischen Alphabet durchgeführt seien.

Diese Erwartung bestätigt sich auch in ganz unläugbarer Weise bei einem gematrischen Räthsel, das die Apokalypse (16, 16) in dem Worte Ἁρμαγεδών enthält, und man hat daher Recht zu fragen, warum die Zahl 666 eine Ausnahme bilden sollte.

Die zweite Frage ist, warum der Verfasser der Apokalypse an unserer Stelle zum Ausdruck seines Gedankens die Form des Räthsels gebraucht habe. Daß er dieß nicht gethan, blos um ein geistreiches Spiel zu treiben, bedarf wohl keines Beweises. Man wird vielmehr anzunehmen haben, daß er zu dieser Form nur aus Noth gegriffen, weil er befürchten mußte, daß das offene Aussprechen dessen, was er zu sagen hatte, für ihn selbst oder für die Sache, die er vertrat, die höchste Gefahr mit sich geführt haben würde. Es muß also, wie dieß eigentlich schon durch den Ausdruck ἀριθμὸς ἀνθρώπου angezeigt ist, mit der Zahl 666 eine bestimmte Persönlichkeit gemeint sein und zwar eine solche, daß deren Bezeichnung als Thier die schwersten Criminalstrafen nach sich gezogen hätte. Da nun bei den Alten die Verbalinjurie in allen den Fällen straflos durchging, wo sie nicht zugleich ein crimen laesae majestatis in sich schloß, so bleibt nichts übrig, als unter jener bestimmten Persönlichkeit einen römischen Kaiser zu verstehen.

Unter diesen mehr oder weniger klar erkannten Voraussetzungen, deren Triftigkeit wohl keinem Anstand unterliegen dürfte, hat sich im Anfang der dreißiger Jahre dieses Jahrhunderts mehreren Erklärern des N. T. gleichzeitig eine Deutung der Zahl 666 aufgedrungen, die seitdem fast allgemeines Ansehen erlangt hat. Es ist dieß die Deutung auf den Kaiser Nero. Dieselbe wird in folgender Weise hergestellt:

נ = 50
ר = 200
ו = 6
ן = 50
ק = 100
ם = 60
ר = 200

נרון קסר = 666

Die Einwendung, die man gegen diese Deutung erhoben, daß nämlich das Wort Cäsar (*Καῖσαρ*) bei der Transscription in das Hebräische die scriptio plena erfordere, und also קֵיסָר geschrieben werden müßte, läßt sich leicht zurückweisen. Denn bekanntlich wurde jenes Wort nicht nur in der Volksſprache wie *Κεσαρ* gesprochen, sondern auch, selbst in öffentlichen Documenten (vgl. Böckh n. 4300 x) so geschrieben. Zur Transscription aber eines ε in das Hebräische ist nicht nur eine plena scriptio nicht nöthig, sondern es braucht nicht einmal unter die betreffenden Consonanten ein Zere gesetzt zu werden, weil ein Sch'va genügt.

Kann man demnach von dieser Einwendung absehen, so dürfte man leicht zu dem Glauben kommen, daß durch die angeführte Deutung das Räthsel wirklich gelöst sei. Jedenfalls verdient dieselbe den Vorzug vor allen Lösungen, welche bisher aufgebracht worden, auch vor der sinnigsten unter diesen, die bereits zur Zeit des Irenäus in Umlauf war, und aus der Zahl 666 das Wort *Λατεῖνος* herausrechnete. Dessenungeachtet vermögen wir sie nicht anzunehmen und zwar deßwegen, weil sie der zweiten der von uns aufgestellten Voraussetzungen nur sehr unvollständig entspricht.

Um dieß zu beweisen, müssen wir zuerst darauf auf-

merksam machen, daß, wie früh man auch die Abfassung der Apokalypse ansetzen mag, man doch wegen Apok. 11, 2 nicht in die Zeit zurückgehen darf, in welcher Nero noch am Leben war. Ist aber das Buch erst nach dem Tode Nero's verfaßt, so sieht man keinen Grund mehr ein, warum der Verfasser den Namen desselben so sorgfältig hätte verhüllen sollen. Man müßte also annehmen, daß der Verfasser mit Bildung seines Räthsels nur ein Spiel habe treiben oder ein specimen eruditionis habe liefern wollen, eine Annahme, die wir für principiell verwerflich erklären müssen. Auch die Ausrede, daß der Verf. der Apokalypse nicht an den wirklichen Tod des Nero geglaubt, daß er eine Wiederkunft desselben in Aussicht genommen habe, können wir nicht gelten lassen, weil sie rein aus der Luft gegriffen ist und jedes einigermaßen haltbaren Beweises ermangelt.

Der zweite Grund, den wir für unsere Behauptung anzuführen haben, wird wohl manchem Leser auf den ersten Anblick seltsam klingen. Unsere Meinung ist, daß die Deutung der Zahl 666 auf den Kaiser Nero das Räthsel auf eine viel zu treffende, viel zu unbestreitbare Weise löst, als daß man annehmen dürfte, ein christlicher Autor hätte dasselbe mit Voraussicht dieser Lösung bilden dürfen. So etwas konnten wohl Juden während der Regierungszeit Neros wagen; denn die Römer verstanden nichts Hebräisches und waren noch weniger in gematrische Künste eingeweiht, von den Christen aber, bei denen dieses beides statt hatte, war ein Verrath nicht zu fürchten. Anders stellte sich die Sache bei einem christlichen Autor. Bei dem unauslöschlichen Hasse der Juden gegen die Christen mußte ein solcher mit Sicherheit voraussetzen, daß den Römern von jüdischer Seite aus die Lösung des Räthsels werde gegeben werden, und er

würde also mit offenen Augen den Vortheil gefährdet haben, den er dadurch intendirte, daß er den Namen des betreffenden Kaisers nicht geradezu nannte, sondern ihn unter Zahlbuchstaben versteckte.

Wir müssen daher die Lösung unseres Zahlenräthsels auf einem andern Wege suchen, und dazu bietet sich der Namen des Trajan dar, der hebräisch auch so geschrieben werden konnte, daß seine Zahlbuchstaben ebenfalls die Summe 666 ausmachen.

Um dieß nachzuweisen, müssen wir vor allem darauf aufmerksam machen, daß die Juden das auslautende S in lateinischen und griechischen Namen bei der Umschreibung in das Hebräische nicht immer mit Samech wiedergeben, sondern auch geradezu ausließen. Einen Beleg hiefür bietet die Schreibung רומולו ורמולו (Romulus und Remus) in Siphri col. 151. Außerdem kann noch bemerkt werden, daß in den von de Vogüé veröffentlichten althebräischen und aramäischen Inschriften der Name מלכו öfter auch מלכום geschrieben ist, ein Umstand, der darauf hinweist, daß man die Beifügung oder Weglassung eines Samech bei solchen Namen für etwas gleichgültiges hielt. Läßt man aber im hebräisch geschriebenen Namen des Trajan das Samech weg, so bleibt:

ת = 400
ר = 200
י = 10
נ = 50
ו = 6

תרינו = 666.

Wollte man gegen diese Deutung der Zahl 666 die Einwendung erheben, daß der Name Trajans von den

Rabbinen mit Tet, nicht mit Tau geschrieben werde [1]), so können wir das zugeben, ohne darum auch die Folgerung zugeben zu müssen, daß jener Name hebräisch nicht mit Tau, sondern nur mit Tet geschrieben werden dürfe. Allerdings entspricht bei der Transscription des Hebräischen in das Griechische regelmäßig das hebräische Tau dem Theta und das griechische Tau dem Tet und nach dieser Schreibweise sind auch die hebräischen Eigennamen bei den LXX wiedergegeben. Allein eine Ausnahme findet doch statt. Wenn nämlich in einem mit hebräischem Tau anfangenden Worte der zweite Radicalbuchstabe eine Aspirata oder Resch ist, so wird mitunter auch das hebräische Tau mit einem griechischen Tau wiedergegeben. Wir wollen in dieser Beziehung nicht an die Namen Tarteſſus, Tarakon u. s. f. erinnern, da deren Umschreibung in Zeiten zurückgeht, wo für ein solche wohl noch keine festen Regeln bestanden; es genügt, auf die Umschreibung von תִּפְתָּח Jerem. 19, 11 ff., תֶּרַח Num. 33, 27

1) Uebrigens gibt Derenbourg (Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I, p. 408) an, daß j. Taanit II, 13 der Name Trajans mit תירין wiedergegeben sei. In der Krotoschiner Ausgabe des Jeruschalmi, die uns allein zu Gebot steht, ist aber an der angeführten Stelle טירון zu lesen. Ob nun in dieser Ausgabe eine Correctur angebracht worden, oder ob Derenbourg sich habe eine Uebereilung zu Schulden kommen lassen, vermögen wir nicht zu entscheiden und dürfen letzteres bei der bekannten Pünctlichkeit dieses Gelehrten in seinen Allegationen nicht leicht annehmen. Wir machen auf den Punct blos aufmerksam, damit andere, denen bessere und reichere Hilfsmittel als uns zu Gebot stehen, denselben vielleicht einer genauern Erforschung unterziehen. Derenbourg führt a. a. O. auch die verschiedenen, sehr abweichenden Weisen auf, nach welchen die Rabbinen den Namen Trajans, abgesehen von dem Anfangsbuchstaben, zu transscribiren pflegten. Die von uns adoptirte Schreibweise findet sich allerdings nicht darunter, allein sie wird dadurch noch keineswegs unwahrscheinlich. Namentlich ist der Umstand, daß das a in der vorletzten Silbe nicht wiedergegeben ist, durch die Analogie des Namens אדרינום (Hadrian) vollständig gesichert.

bei den LXX aufmerksam zu machen. Galt aber eine solche Möglichkeit für die Umschreibung von Namen aus dem Hebräischen ins Griechische, so mußte es auch umgekehrt gestattet sein, bei der Transscription in das Hebräische das T im Namen Trajans wegen des darauf folgenden R nicht mit Tet sondern mit Tau wiederzugeben. Es mag diese Schreibweise des Namens Trajan bei den damaligen Hebräern die seltenere, sie mag geradezu ungewöhnlich gewesen sein, unmöglich war sie jedenfalls in der Weise nicht, daß sie nicht bei Bildung eines Räthsels hätte zu Grund gelegt werden dürfen. Das wußten die Rabbinen zur Zeit der Abfassung der Apokalypse sicher auch recht gut, und wenn der Verfasser dieses Buches mit seinem Zahlenräthsel den Kaiser Trajan meinte, so entging ihnen seine Intention gewiß nicht, aber einen Beweis für eine solche Lösung vermochten sie nicht zu führen, da ihnen von christlicher Seite entgegnet werden konnte, daß im Hebräischen der Name Trajans regelmäßig mit ט geschrieben werde und bei dieser Schreibung aus den Zahlbuchstaben sich die Zahl 666 nicht ergebe. Den Beweis aber anzutreten, daß der Apokalyptiker sich einer ungewöhnlichen Schreibweise bedient habe, konnte ihnen vernünftigerweise nicht einfallen.

Demnach halten wir die Deutung unseres Räthsels auf Trajan für angemessener als die auf Nero. Unter den Verhältnissen, unter denen der Apokalyptiker schrieb, genügte es für ihn nicht, den Namen, den er im Sinne hatte, blos unter Zahlbuchstaben zu verstecken, sondern er mußte auch diese Buchstaben so wählen, daß zwar jeder in der Gematrie Erfahrene den Namen errathen konnte, den sie ausdrücken sollten, keiner aber den Beweis zu führen vermochte, daß sie gerade diesen Namen ausdrücken mußten.

Indessen sind wir weit entfernt, die Deutung auf Nero geradezu für einen Mißgriff zu erklären, wir glauben vielmehr, daß dieselbe zum vollen Verständniß unseres Räthsels beigezogen werden muß. Eine characteristische Eigenthümlichkeit der Apokalypse ist nämlich ihr Mangel an Originalität bezüglich der in dieselbe aufgenommenen Bilder, Gleichnisse, Typen, Redefiguren u. s. w. Deßwegen glauben wir auch, daß die Bildung unseres Räthsels nicht eine Originalschöpfung ihres Verfassers war, sondern daß er dasselbe bereits vorgefunden und nur in seiner Weise umgedeutet habe. Fragt man, wo das Räthsel sich ursprünglich gebildet habe, so wird man unwillkührlich in die Zeit vor Ausbruch des großen jüdischen Aufstandes unter Nero verwiesen. Die Anstifter und Führer dieses von langer Hand her vorbereiteten Unternehmens müssen in ihren Correspondenzen von Kaiser Nero gesprochen haben, und da sie dieses nicht offen, mit Nennung des Namens, thun durften, so haben sie ohne Zweifel zu diesem Behuf zu gematrischen Künsten gegriffen und so mag unter ihnen die Zahl 666 zu Bezeichnung ihres Gegners auf dem Cäsarenstuhl ganz allgemein geworden sein. Einen solchen Vorgang konnte der Apokalyptiker, wenn er fand, daß dieselbe Zahl auch auf einen andern Kaiser anwendbar war, wohl benützen, und indem er dieses that, gewann er ein weiteres Schutzmittel gegen eine Anklage vor den römischen Behörden. Denn die Rabbinen, von welchen allein eine solche Anklage ausgehen konnte, mußten sich zum voraus sagen, daß sie damit nur die Christen nöthigen würden, etwas zur Kenntniß der Römer zu bringen, was man rabbinischerseits im eigenen Interesse so geheim als möglich halten mußte.

II.

Recenſionen.

1.

Die Pſalmen überſetzt und erklärt von Prof. Dr. **Aug. Rohling.** (Die heiligen Schriften des Alten Teſtamentes nach katholiſchen Prinzipien überſetzt und erklärt von einem Verein befreundeter Fachgenoſſen. Dritte Abtheilung: Die poetiſchen Bücher: 1. Die Pſalmen.) Münſter, Verlag der Coppenrath'ſchen Buch- und Kunſthandlung. 1871. VIII und 440 S.

Hätte das Buch, das hier zur Anzeige gebracht wird, ſich zur Aufgabe geſtellt, die ungebührlich große Zahl der erbaulichen Pſalmencommentare zu vermehren oder doch mit Angabe des wie immer feſtgeſtellten Literalſinnes praktiſche Verwendung deſſelben zu verbinden, ſo vermöchten wir daſſelbe kaum zeitgemäß zu nennen, da an ſolchen Lückenbüßern ohnehin wohl niemals Mangel ſein wird und ihre Produktion mit der Nachfrage überraſchend genauen Schritt hält. Wir finden jedoch den guten Geſchmack des Herrn Verfaſſers auf anderer, richtiger Fährte und billigen vollkommen, was er S. VIII ſchreibt: „Anwendungen des heiligen Textes zu Nutz der Frömmigkeit glaubten wir aus

doppeltem Grunde übergehen zu ſollen. Einmal weil der Umfang und Preis des Werkes leicht um das Doppelte wachſen würde. Dann aber vorzüglich, weil der heilige Text in ſeinem einfachen Wortlaut, wie ihn ſtreng wiſſenſchaftliche Exegeſe eruirt, die Fülle erbauender und erhebender Gedanken in ſich birgt und nichts mehr geeignet iſt, Liebe und Achtung vor der Wahrheit in Theorie und Praxis einzuflößen und zu fördern, als die ernſtliche ausdauernde Beſchäftigung vorzugsweiſe mit dem Wortſinne. Anwendungen haben ein hohes, aber nur ſecundäres Intereſſe" u. ſ. w. Wäre das immer beachtet worden, ſo würde die chriſtliche Welt von arger Superfötation in erbaulicher Schriftmacherei verſchont geblieben ſein und die Frömmigkeit hätte ſich, ſtatt an ſecundären und tertiären Quellen ihre Bedürfniſſe zu ſtillen, mehr an die urſprünglichen und in ewiger Lauterkeit fließenden gehalten, die, man ſage was man will, rückſichtlich des Alten Teſtaments, das wir hier ausſchließlich meinen, durch erbauliche Bearbeitungen, Eintragungen und Anwendungen der Maſſe der Chriſten beinahe ſo fern gerückt worden ſind, als den Juden durch den Talmud.

Der Verfaſſer ſtellte ſich die Aufgabe, im Verein mit andern katholiſchen Gelehrten für Solche, welche andere Berufsarbeiten von den Quellen der altteſtamentlichen Schriften fernhalten, eine deutſche Uebertragung derſelben nebſt kürzer gefaßten Commentarien herauszugeben, wobei, wie die Vorrede bemerkt, zu gewiſſenhafter Verwendung kommen ſoll, was die Gelehrten bald hier bald dort im Texte ſelbſt oder außerhalb deſſelben und für ihn im Völkerleben beſonders des Orients, durch die vergleichende Sprachwiſſenſchaft und durch die Beobachtung der Wunder der Natur, die ſich auf den heiligen Blättern wiederſpiegeln, entdeckten und ver-

schiedenen Orts in gelehrtem Gewande aufstellten. Die Bearbeitung der Psalmen bildet somit den Anfang des in Aussicht gestellten alten Testamentes in deutschem Gewande. Das Original soll dabei zu Grund gelegt werden und die Abweichungen beziehungsweise Unrichtigkeiten der Vulgata (Verf. schreibt mildernd: Besonderheiten) werden in Noten zur Erörterung kommen, wodurch ohne Zweifel das Verständniß der kirchlichen Uebersetzung sicherer und vollkommener erlangt wird, als auf dem umgekehrten Wege. Jeder Band soll kritische Zugaben erhalten, die mit Beiziehung des Grundtextes über schwierigere Stellen sich auslassen (Verf. nennt die betr. Beilage zu den Psalmen S. VIII, für orientalisch gebildete Leser bestimmt, ermäßigt dies aber sogleich dahin, daß sie philologisch kritische Belege bringt und nur „die Kenntniß der Elemente des Hebräischen voraussetzt", womit doch wieder zu wenig gesagt ist). Die Beilage enthält nur fünf Blätter, so daß das Streben nach Kürze und concisem Ausdruck zwar entschiedene Anerkennung verdient, aber doch manche Dunkelheit verursacht. Dem Verf. scheint hiebei die etwas lästige Gründlichkeit und Profusion bekannter anderer Commentare zum abschreckenden Beispiel gedient zu haben, und hat man, wie es fast scheint, hier nur zwischen zwei Aeußersten zu wählen, so verdient die von H. Rohling gewählte Behandlungsweise bei der Menge leicht zu beschaffend ersonstiger Hilfsmittel, die über die gewöhnlichen Schwierigkeiten des Verständnisses hinwegheben müssen, sicher den Vorzug. Die Darstellung ermangelt deßungeachtet nicht der Klarheit und Verständlichkeit, Anmuth und Gewandtheit.

Die Einleitung behandelt Namen, Ursprung, Sammlung der Psalmen, Form der heiligen Poesie, Inhalt, liturgischen Gebrauch, alte Uebersetzungen der Psalmen, wozu noch als

Sprachliches zur Vulgata ein Abriß über die Beſonderheiten derſelben in Grammatik und Syntaxe kommt, den ſich Verf. im Hinblick auf die jüngſt erſchienenen ausführlicheren Arbeiten von Kaulen, Reiſchl, Rönſch u. A. erſparen konnte. Es werden (S. 2) einige der 73 in den hebräiſchen Aufſchriften David zugelegten Lieder für ſpätere Bearbeitungen Davidiſcher Lieder erklärt, wofür wohl beſſer Liederdichtungen im Geiſte Davidiſcher Pſalmodie anzunehmen ſind. Schwerlich wird man aber den Inhalt von Aufſchriften der Septuag. und Vulgata, ſoweit er aus den 48 anonymen Pſalmen des hebräiſchen Textes noch 15 David vindicirt, auf eine „glaubhafte Tradition" zurückführen können, noch wenn man eine Anzahl der David im Original zugeſprochenen für nachdavidiſch nach Maßgabe ihres Inhalts erklärt, Hitzig-Olshauſen'ſcher Hyperkritik geziehen werden dürfen. Auch nach Verf. ſetzt der Aſaphpſalm 79 die Zerſtörung Jeruſalems voraus und iſt der 88. Pſalm wahrſcheinlich den Korachiten ganz abzuſprechen. Makkabäiſche Pſalmen werden durch die Bemerkung abgewieſen, daß lange vor den Kämpfen der Makkabäer der Pſalter in Aegypten nach Prol. Sirach ins Griechiſche überſetzt worden iſt und die ſtärkſte Stelle, welche für Entſtehung einzelner Pſalmen zur Zeit jener Kämpfe angeführt wurde (Pſ. 78, 3), bereits in den Büchern der Makkabäer ſelbſt (1 Makk. 7, 16), als ein ſolcher Text der heiligen Schriften citirt wird, welcher durch die blutigen Leiden der Juden unter Bacchides erfüllt worden ſei. Daran, ob (S. 4) auch bei ſtrengſtem Verfahren nicht fünf Pſalmen aufzufinden ſeien, deren Aufſchrift, ſoweit ſie den Autor betrifft, durch den Inhalt abgewieſen werde, liegt nach unſerm Ermeſſen ſehr wenig: ſtrenge Beweisführung iſt hier der Natur der Sache nach nur in den ſeltenſten

Fällen möglich und das hohe Alterthum hat eben nur „im Allgemeinen" nicht die Gewohnheit anderer Leute gehabt, nach subjektivem Ermessen auf bloße Möglichkeiten hin Geschichte zu machen, resp. bestimmte Schriftstücke von diesen oder jenen Namen bestimmt abzuleiten. Es ist nicht zu vergessen, daß die schnöde Absprecherei, zu welcher die tendenziöse Verneinung des geschichtlich Ueberlieferten geworden ist, lediglich das Extrem der Anbetung des Buchstabens und der nur zu häufig sophistischen Rechtfertigung derselben ist. Dabei lassen wir aber nach Möglichkeit auch dem Buchstaben sein Besitzrecht, das ihm in den meisten Fällen in den Psalmüberschriften wird gewahrt werden können, ohne daß man zu der S. 6 angenommenen Möglichkeit greift, daß ursprünglich spezielle Bezüge in den Liedern selbst vermerkt waren, die man bei späterer Verwendung für den Tempeldienst weggelassen oder verallgemeinert habe. Es scheint uns damit in angeblich conservativem Interesse ein der sonst perhorrescirten freien Kritik angehöriger Grundsatz verwendet, der für jenes trotz der Bemerkung, daß dadurch wesentliche Aenderungen, die Glaubens- oder Sittenlehren alterirten, nicht zu Stande kamen, nicht ganz unbedenklich sein dürfte. Die Einleitung hat im Uebrigen ihr Material gut und anschaulich verarbeitet. Dasselbe ist von der Erklärung der Psalmen zu sagen, die nur über manche schwierige und wichtige Stellen zu rasch hinweggeht, indem sie sich begnügt, die passendst scheinende Auslegung mitzutheilen und mit wenigen Worten zu begründen. Hier ist des Guten häufig zu wenig geschehen: man darf in solchen Fällen füglich eine motivirte Abweisung wenigstens einzelner von Autoritäten vertretener oder allgemeiner angenommener Auslegungen erwarten. Der Originaltext ist unabhängig von

der Vulgata bearbeitet, aber der Sinn der letzteren doch wieder zu wenig in ſeiner oft durchgreifenden und nicht immer an der Oberfläche liegenden Verſchiedenheit berückſichtigt. Pſ. 2, 12 (Küſſet den Sohn, V. apprehendite disciplinam) iſt mit Hinweis auf 1 Sam. 10, 1: huldigt ihm, abgemacht und die Abweichung der V. nicht weiter erörtert, was doch nur der Bemerkung bedurfte, daß der griechiſche Ueberſetzer bor ſtatt bar (Reinigkeit, Läuterung, Zucht) las. In Pſ. 3, 3 iſt gewiß beſſer: von meiner Seele zu überſetzen, da die folgende dritte Perſon nicht: „zu meiner Seele" paßt. Pſ. 5 nehmen wir mit dem Verf. keinen Anſtoß daran, daß das von David auf dem Zion gebaute heilige Zelt ein Tempel oder Gotteshaus heißt und die Aufſchrift David als Dichter nennt. Aber es hätte einmal in der Erklärung beſtimmter geſagt werden ſollen: im Heiligſten (nicht: im Heiligen), dem eigentlichen Tempel ſtand die Bundeslade, und ſodann doch der von der Nennung des Tempels, Gotteshauſes genommene Einwand gegen die Davidiſche Abfaſſung widerlegt werden können, wenn auch nur durch Verweiſung auf Joſ. 6, 24. 2 Sam. 12, 20, wo das Heiligthum als Stiftszelt Haus Gottes heißt, und auf 1 Kön. 6, 3, wo ſchon das Allerheiligſte des ſalomoniſchen Tempels allein hekal heißt. Die Erklärung von Pſ. 6, 6 (denn im Tode gedenkt man deiner nicht, im Scheol wer kann dich loben?), der Motivirung der Bitte um Lebensrettung durch das Verſtummen des göttlichen Lobes in der Unterwelt, hat ſich Verf. durch Einlegung ſpäterer, chriſtlicher Glaubensvorſtellungen erſchwert. Schon der erſte Satz iſt ſchief: „ein abſolutes Verſtummen des göttlichen Lobes in der Unterwelt für jeden Verſtorbenen kann unmöglich gemeint ſein, denn das Alte Teſtament weiß, daß der höchſte

Zweck der Creatur auch die subjektive Verherrlichung Gottes ist, und die Vernunft verlangt, daß der Tod den Redlichen dieser Bestimmung nicht entreiße." Dieß verlangt bloß die christlich aufgeklärte Vernunft; die der Psalmensänger weiß bloß von einem Aufenthaltsorte sämmtlicher Gestorbener in der Tiefe der Erde, wo sie nur ein Scheinleben führen, fern von Gottes Licht und Gegenwart und der Sache nach wirklich ein absolutes Verstummen des Gotteslobes statthat. Daher sind die drei Ansichten über die Stelle, welchen Verf. S. 59 gleiche Probabilität zuschreibt, gleich verwerflich: David will weder ausdrücken, daß dermalen die abgeschiedenen Freunde Gottes nicht sofort nach dem Tode ihr letztes Ziel erreichen und daher nur in sehr beschränktem Maaße Gottes Lobpreis singen können, denn diese Wahrheit blieb noch sehr lange nach David unerkannt; noch will er sagen, daß sein gewohntes Gotteslob zur Erbauung Israels in der Unterwelt verstummen müsse, oder daß er das Lob des Dankes (im engsten Sinne) singen möchte, was dem Gestorbenen nicht möglich sein werde. Das Leben allein macht ihm fernern Lobpreis Gottes möglich und ist ihm insoweit dessen schlechthinige Bedingung: mit dem Tod ist derselbe auf ewig verstummt. Ps. 10, 10 und 17 ist wie noch an manchen andern Stellen, wie Ps. 68, 29 f. von der masorethischen Punktation abgewichen, wohl mit Grund, aber es sollte kurz bemerkt werden. Ps. 15, 2 (wer Wahrheit redet in seinem Herzen) bleibt ohne Erklärung. Es könnte doch gesagt werden: daß hier vom Innern als Ort, nicht als Mittel die Rede ist, und neben gottgemäßes Handeln lautere Denkungsart gestellt wird. Ps. 16, 4 (Viel sind die Schmerzen derer, die einen Abgott eingetauscht, Nicht mag spenden ich ihre Trankopfer von Blut, Und nicht nehmen

ihre Namen auf meine Lippen) ſoll bildlich zu verſtehen ſein, da von Götzendienſt Israels unter David die Geſchichte nichts melde. Die Götzen wären dann die falſchen Erdengüter, denen ein Abſolom (warum nicht Abſalom?) mit den Seinigen nachlief und opferte, wenn er Gott zu opfern vorgab, weshalb die Opfer, wenn auch äußerlich vorſchriftsmäßig, doch faktiſch wie von Menſchenblut waren, oder, ſetzt der Verf. bei, mit Jeſaia zu reden, von Menſchen-, Hunde-, Saublut. Aber damit iſt der Gegenſatz zu Gott und ſeinen Heiligen auf Erden unterſchätzt: er kann nicht in den Gütern dieſer Welt beſtehen, denen Abſalom, und ſein weltlich geſinnter Anhang nachgieng: die ſtarken Worte bezeichnen dieß um ſo weniger, als auch David ſelbſt V. 10 f. neues irdiſches Glück und Wohlſein von Gott erhofft. Es ſind nur Götzen und Götzendiener gemeint, die David verabſcheut. Die Situation des Liedes iſt eine höhere, allgemeinere, nicht Abſaloms ruchloſes Treiben, ſondern die Gemeinde der Gläubigen und ihre in den Tod hinein reichende Bergung in Gott, gegenüber den Abgöttiſchen und ihrem traurigen Geſchick. Daß Israel der Gefahr der Verführung von dieſer Seite entnommen bleibe, konnte auch David nicht hoffen und um ſo mehr ſeinen Abſcheu gegen den Götzendienſt ausſprechen. Nebenſache iſt ſodann, ob die Opferſpenden wirklich aus Blut beſtehend oder deren Wein mit Blut gemiſcht zu denken ſind, oder nur als gleichſam aus Blut beſtehend, weil ſie mit blutbefleckten Händen und blutbeladenem Gewiſſen dargebracht werden (Del.). Die Aufſchrift des Liedes (מִכְתָּם) gibt Verf. durch: Kleinod, *κειμήλιον*, was nicht viel bedeuten will. Hier werden Sept. und Vulg. das Richtige haben: *στηλογραφία*, tituli inscriptio, Inſchrift, monumentale Dichtung, was ſich etymo-

logiſch und inhaltlich gleich ſehr rechtfertigt. Zu V. 5 (du machſt weit mein Loos) iſt die ſprachliche Schwierigkeit durch die Bemerkung im Anhang S. 433 ff. nicht gehoben, da das betr. Verb. ſonſt nicht vorkommt. Näher liegt, das Wort als Participform von תמך mit voller, allerdings ungewöhnlicher Schreibung nach 2. Kön. 8, 21 zu betrachten, wenigſtens ſolchen Leſern, die nur des Hebräiſchen kundig ſind und mit Berufungen auf Arabiſches verſchont ſein wollen. Ob V. 6: Meßſchnüre fielen mir zu, nicht zu ſtreng wörtlich laute, ſteht dahin — Del. hat (2. A. der Pſ. S. 141) noch undeutlicher bloß: Schnüre, dagegen durfte V. 10 die „Hölle" wegbleiben, da der Ausdruck namentlich im Sinne des Verf., welcher dem altteſtamentlichen Bewußtſein ſchon für die Davidiſche Zeit eine Scheidung des jenſeitigen Aufenthaltes für Fromme und Unfromme zuſchreibt, mißdeutbar iſt. Endlich wäre zu V. 11 zu bemerken, daß zwar der „Buchſtabe", aber nicht der Sinn und Geiſt jener alten Zeit auch den Gedanken zuläßt, daß David hoffe, überhaupt niemals zu ſterben. Mit der Bemerkung (S. 83): „Nehmen wir Apg. 2, 13 (vielmehr 31 wie etwas weiter oben V. 10 ſtatt 11 in Klammern zu leſen iſt) hinzu, ſo dürfen wir ſagen, daß Davids Perſon vom Geiſte ihrer Individualität entrückt wurde und ſich, gleichviel ob bewußt oder nicht, als mit Chriſto identiſch ausſprach" muß man ſich einverſtanden erklären, abgerechnet das: bewußt oder nicht. In der Geſchichte des Heilandes haben ſich Stellen nach der Fügung des göttlichen Geiſtes in höherer Weiſe erfüllt, deren Verfaſſer mit denſelben einen näher liegenden, zeitgeſchichtlichen Sinn intendirten und von den großen Thatſachen, die ſpäter ſich begeben und die längſt verheißene Erlöſung und Neuſchaffung der Geiſter vorbereiten

und einführen ſollten, weder ſelbſt eine Ahnung hatten noch eine offenbarungsmäßige Mittheilung erhielten. Auch im dritten Bußpſalm (38. S. 148 ff.) hält der Verf. eine ganz ungerechtfertigte Umdeutung der ſtarken Ausdrücke (nichts Geſundes iſt an meinem Fleiſch, nichts Heiles an meinem Gebein vor meiner Sünde. Es ſtinken, eitern meine Beulen — Meine Lenden ſind voll Brand, Und nichts Geſundes iſt an meinem Fleiſche — — Mein Herz pocht heftig, verlaſſen hat mich meine Kraft, Und das Licht meiner Augen, auch das iſt mir geſchwunden) für nicht unmöglich. David ſoll über ſchweres Leid klagen, das in Folge eigner Sünden durch boshafte Feinde herbeigeführt ſei, denn „vielleicht gehören die eiternden Beulen, die Wunden am ganzen Körper, der Brand in den Lenden der bei Semiten beliebten hyperboliſchen Weiſe an, ſo daß die äußere von den Feinden bereitete Noth und Trübſal bloß unter dem Bild einer Krankheit auftritt; dafür wird, freilich ohne zwingende Kraft, geſagt, daß die Bitte um Befreiung V. 16. 17. 22. nur mit der Schilderung der Feinde im nächſten Verband ſteht wie auch daß V. 13 überhaupt eine Wendung eintritt, die lediglich auf Davids Feinde rückſichtigt". (Letzteres Wort halten wir für keine glückliche Eigenthümlichkeit der ſonſt geſchmackvollen Schreibweiſe des Verf.) Somit wäre V. 13 ff. die bildliche Ausdrucksweiſe durch die eigentlich erklärt und erſetzt, wie allerdings häufig geſchieht. Es iſt jedoch hier der ſcharfe Unterſchied der Sündenſtrafen des Sängers, die ſein leibliches Leben getroffen haben, von den äußern Feinden, deren Angriffe ihm unverdient und unerklärlich ſind, nicht zu verkennen. V. 12 macht dazu den paſſenden Uebergang. Sprache und Gedanken ſind in beiden Theilen grundverſchieden. Im erſten iſt Selbſtanklage, Sündenbekenntniß, erpreßt durch die

Leiden des Körpers als ihm wohlbewußte Folgen seiner Übertretungen, und Bußeruf um Gottes neues Erbarmen; dagegen hat er Haß und Verfolgung der Feinde durch sein Betragen gegen sie keineswegs verdient; was er hievon zu leiden hat, ist ihm unbegreiflich, V. 15. 21, er beruft sich daher ihnen gegenüber auf sein gutes Gewissen, nachdem er sich kurz vorher, zuletzt nochmals V. 18 f. schuldbewußt unter Gottes Zuchtruthe gebeugt hat. V. 16 f. geben zwar die Bitte um Befreiung von solchen Widersachern, mit Berücksichtigung des nächsten Zusammenhangs, aber V. 9—11 enthalten nicht minder klar die Bitte um Wegnahme des leiblichen Siechthums, seiner Körperqualen und 22 f. fassen beides, die göttlichen Strafpfeile, die in seinen Leib gedrungen sind V. 3 und die äußern Widersacher zusammen. Letztere sind dagegen deutlich in Ps. 40, 13 als Folgen der eignen Verschuldungen erfaßt, ohne mit leiblichen Übeln als Sündenstrafen zusammengestellt zu werden. Del. schreibt zu Ps. 38 (S. 281): „Es wiederholt sich an diesem Lied eine Eigenthümlichkeit der Bußpsalmen, daß nämlich der Beter nicht allein über Zerknirschung seiner Seele und seines Leibes, sondern auch über äußere Feinde zu klagen hat, die als seine Verkläger auftreten und seine Sünde zum Anlaß nehmen, ihm den Untergang zu bereiten. Dies kommt daher, daß der alttestamentliche Gläubige, dessen Sündenerkenntniß noch nicht so vergeistigt und vertieft ist wie die neutestamentliche, fast immer an der öffentlich gewordenen sündhaften That zur Besinnung kommt. Die Feinde, die ihm dann den Untergang bereiten wollen, sind die Werkzeuge der satanischen Macht des Bösen (vgl. V. 21 יְשִׂטְנוּנִי), welche dem neutestam. Gläubigen auch ohne äußere Feinde fühlbar wird und den Tod des Sünders will, während Gott sein Leben". Auch

dieſe Anſicht, obgleich ſie den Literalſinn für den erſten Theil des Pſ. feſthält, iſt ſchief und ſchillernd. Der Betende iſt nach unſerem Pſ. nicht durch ſeine öffentlich gewordene ſündhafte That, ſondern durch die brennende Folter ſeiner Leibesſchmerzen zur Beſinnung gekommen und nur augenblicklich, V. 19, ſcheint er die Verfolgung ſeiner Feinde ebenfalls unter den Geſichtspunkt ſelbſtverſchuldeten Anlaſſes zu derſelben zu ſtellen, während er ſonſt ihnen gegenüber von keiner Verſchuldung weiß. Der Verf. möchte ſich überreden, daß das ſchöne Wallfahrtslied, Pſ. 122, von David ſei, wie die Aufſchrift will. Daß V. 1 und 9 vom Hauſe Gottes, V. 3 vom Wallfahren dorthin geredet werde, genügt zwar, wie er mit Recht geltend macht, keineswegs zur Verwerfung davidiſcher Autorſchaft, und namentlich zeigen die Maßregeln Jerobeams I, ſeine Aufſtellung der Stierbilder in Dan und Bethel und die Verlegung des Laubhüttenfeſtes in einen andern Monat, daß die Feſtwallfahrten ſchon in der davidiſch-ſalomoniſchen Zeit üblich waren. Allein die Aufſchrift auf David fehlt mehrfach in Septuag. Handſchriften, das Lied befindet ſich in der letzten, jedenfalls jüngſten Abtheilung des Pſalters und V. 3 wird בנה ungeachtet des Widerſpruchs des Verf. nicht bauen, ſondern wiederbauen heißen, wie 147, 2, da die benachbarten Lieder daſſelbe Thema der Ausſichten, Sorgen und Freuden der nachexiliſchen Zeit behandeln und V. z. B., die eng in ſich verbundene Stadt, ſich dieſem Sinn gut anſchließt. „Wie eine Stadt, zu der alles ſich zuſammenſchaart", überſetzt zwar der Verf., läßt aber dabei das Paſſiv und Feminin des Verb und das eingelegte Subjekt „alles" unerklärt, um die unſchöne Übertragung (cujus participatio ejus in idipsum) der Vulg. zu Ehren zu bringen. Nicht anders ſteht es um Pſ. 124, dem die Gefahren des

aramäiſch-edomitiſchen Krieges und andere ſchlimme Zeiten der davidiſchen Geſchichte eine paſſende Baſis geben ſollen. Nicht dieſe vage Möglichkeit entſcheidet, nach welcher ſich noch viele andere Lieder alter und neuer Zeit auf jenen Krieg und „andre ſchlimme Zeiten der davidiſchen Geſchichte“ ziehen laſſen, ſondern das ſprachliche Gepräge, aramaiſirender Wortſchmuck und die Umgebung, was ihn als Nachbildung alter davidiſchen Lieder charakteriſirt. Auch die ſchönen Liedchen Pſ. 131 und 133 ſind ähnlich zu beurtheilen. Pſ. 127 iſt wohl die Erwähnung des Geliebten Gottes V. 2 in Vergleichung mit 2. Sam. 12, 25 und die Erfahrung Salomo's 1. Kön. 3, 5 ff., daß Gott ſeinen Freunden im Schlafe gibt, V. 2, nicht ſo faſt poſitiv für die Aufſchrift empfehlend, welche Salomo als Dichter nennt, ſondern der Inhalt macht erklärlich, daß man ſpäter das Lied nicht unpaſſend jenem König ſubſtituiren konnte. Daß aber der Pſ. weit beſſer in die Zeit Serubabels und Joſua's paſſe, wo der Tempelbau durch die feindlichen Nachbarvölker gefährdet wurde und bei dem Bedürfniß jugendkräftiger Mannſchaft Kinderſegen als beſte Gottesgabe geſchätzt war, hat ſchon Theodoret bemerkt.

Wir dürfen aber unſre Bemerkungen und Ausſtellungen nicht weiter ausdehnen, da ſie dem Ganzen, das eine wohlgelungene Arbeit iſt, nicht weſentlich Eintrag thun und ohnehin nur das Intereſſe bekunden ſollen, welches die genauere Lektüre des Buches erweckt. Der Pſalter iſt nun einmal vollſtändig nur im Urtexte und verhältnißmäßig in einer möglichſt genauen Wiedergabe deſſelben in allen ſeinen Schönheiten und der unerſchöpflichen Fülle ſeiner religiöſen Anregungen zu erkennen. Man will daher gern glauben, daß eine Uebertragung, wie die von Rohling vorgelegte und mit paſſendem Commentar verſehene, neben der meiſtens ſehr

mittelmäßigen, an unzähligen Stellen geradezu ſchlechten und ungenießbaren griechiſchen der Septuaginta, aus welcher unſre lateiniſche ſtammt, nicht als überflüſſig werde betrachtet werden.

Himpel.

2.

1. **Lehre und Gebet in den drei erſten chriſtlichen Jahrhunderten** von Dr. **Ferdinand Probſt**, o. ö. Profeſſor der Theologie an der Univerſität zu Breslau. Tübingen 1871. Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung. S. VIII u. 371. Pr. 2 fl. 48 kr.

2. **Vollſtändige Katecheſen für die untere Klaſſe der katholiſchen Volksſchule.** Zugleich ein Beitrag zur Katechetik. Von **G. Mey**, Theol. Lic., Pfarrer in Schwörzkirch, Diöceſe Rottenburg. Mit Approbation und Empfehlung des hochw. Herrn Biſchofs von Rottenburg. Freiburg i. B. Herder'ſche Verlagshandlung. 1871. S. XLIX. u. 367. Pr. 1 fl. 45 kr.

1) Die Schrift Hrn. Probſts über „Lehre und Gebet in den drei erſten chriſtlichen Jahrhunderten" bildet einen weitern Band zu der „Paſtoraltheologie der drei erſten Jahrhunderte", von welcher wir den im vorigen Jahr erſchienenen Band, der die Liturgie dieſes Zeitraums beſchreibt, in der Q.-Schr. Jahrg. 1871. H. 3. S. 450 ff. beſprochen haben. Wir müſſen um ſo mehr hierauf zurückweiſen, als der zuerſt erſchienene Band die wiſſenſchaftlichen Vorausſetzungen enthält, auf welchen die weitere Unterſuchung ſich aufbaut; man muß ſich aber zuvor mit jenen Vorausſetzungen und den Hauptreſultaten des Verf. befreundet haben, ehe

man mit dem vollen Intereſſe und Verſtändniß in die weitere Beweisführung eintreten kann; und wie wir in der Beſprechung des erſten Bandes die Hoffnung ausgeſprochen, daß jeder weitere Band zur Bewährung der Grundanſchauung des Verf. werde etwas beitragen können und müſſen, ſo können wir auch jetzt unſre Befriedigung ausdrücken, daß wir in manchen erheblichen Punkten weiter geführt werden in der Erkenntniß der kirchlichen Zuſtände der früheſten Jahrhunderte.

Wir erkennen auch in dieſem Bande eine gewiſſe Urſprünglichkeit der Behandlung und ein Schöpfen aus der unmittelbarſten und erſten Quelle, unbeirrt durch irgendwelche Nebenzwecke. Dem Leſer kann Beides nur erwünſcht ſein, daß nämlich nur die alten Kirchenſchriftſteller ſelbſt zum Worte kommen, und daß die Darſtellung nicht durch gelegentliche polemiſche Seitenblicke auf entgegenſtehende Anſchauungen zerriſſen oder auseinandergezerrt wird. Vom ſtreng doktrinären Standpunkt aus wäre allerdings eine ſolche gelegentliche Auseinanderſetzung hie und da zu wünſchen geweſen; und namentlich will uns ſcheinen, daß der Verf. das umfaſſende geſchichtlich angelegte katechetiſche Werk von G. v. Zezſchwitz doch etwas zu abſchätzig behandelt. Dieſes, freilich in der Form ſehr ſchwerfällige und ermüdende, aber mit großer Gelehrſamkeit geſchriebene Werk hat denn doch das Feld, welches H. Pr. beſchreitet, in der Hauptſache auch ſchon angebaut und über mehrere den „Lehrſtoff" betreffende Punkte z. B. über das Verhältniß der Glaubensregel zum Symbolum ſo einläßlich gehandelt, daß es nur mit Beſchränkung auf katholiſche Theologen zutrifft, wenn Pr. das Kapitel über den Lehrſtoff ſonſt nicht bearbeitet findet, wie er in der Vorrede ſagt.

Versuchen wir, den Hauptinhalt der Schrift kurz zu skizziren! Das oberste Thema ist die seelsorgerliche Behandlung des Wortes Gottes in der alten Kirche. Das Wort Gottes hat den doppelten Zweck, Gott zu verherrlichen (Aufgabe des liturgischen Gebetes) und die Menschen zu heiligen (Aufgabe der Predigt). Damit sind die zwei Haupttheile gegeben: Lehre und Gebet.

Die Lehre oder kirchliche Verkündigung des Wortes gestaltet sich anders vor Ungläubigen (Missionspredigt), anders vor Gläubigen (Predigt im engern Sinn), und anders vor Unmündigen oder Solchen, welche vom Unglauben zum Glauben überzugehen im Begriff sind (Katechese). Hiermit befaßt sich der erste Theil nach den zwei Gesichtspunkten: Lehramt und Lehrstoff.

Verhältnißmäßig leicht fällt der Nachweis, daß von Anfang an die Befugniß zur Verkündigung des göttlichen Wortes an ein bestimmtes Lehramt geknüpft war, und daß nicht Jedem, der im Besitz der nothwendigen Kenntnisse war, die Verkündigung des Wortes Gottes zustand. In das Lehramt theilen sich nach dem Verf. Diakonen, Presbyter und Bischöfe. Obgleich nämlich im Bischof die lehramtliche Thätigkeit gipfelt, so findet man doch schon frühe eine Art von Geschäftstheilung, derzufolge der Bischof die Glaubenslehre, die Presbyter die Sittenlehre und die Diakonen die disciplinären Vorschriften vortrugen. Der Bischof redet demnach vorherrschend zu den Gläubigen und Competenten, die Presbyter unterrichten die Gläubigen und Katechumenen, und die Diakonen schärfen die Disciplinargesetze vorzüglich den angehenden Christen und jenen ein, welche unter besonderer Aufsicht stehen (S. 18). Das Wort Doctor aber bezeichnete keinen eigenen hierarchischen Grad,

ſondern wurde von denjenigen unter den Presbytern oder niedern Klerikern gebraucht, welche man für tüchtig erachtete und damit beauftragte, zu lehren (S. 22). Für mehr als allgemeine leitende Geſichtspunkte wird man jedoch dieſe Diſtinktionen nicht anzuſehen haben; es wird nicht möglich und nicht nöthig ſein, eine ſtrikte Beobachtung derſelben in den einzelnen Kirchen nachzuweiſen.

Erheblicher ſind die Nachweiſe des Verf. über den Lehrſtoff und ſeine erſte Geſtaltung. Aus der Subſtanz der geoffenbarten Wahrheit, dem depositum fidei, mußte nach verſchiedenem Maße geſchöpft und ausgetheilt werden, ſo wie es die Bedürfniſſe der verſchiedenen Zuhörerklaſſen, das Intereſſe der Arkandiſciplin u. ſ. w. verlangten; es gab für den Prediger eine beſtimmte Richtſchnur für Verkündigung des göttlichen Wortes; der Ausgangspunkt iſt die Glaubensregel, d. i. jene Summe von Wahrheiten und Thatſachen, welche die Apoſtel in der Miſſionspredigt vortrugen (S. 41). Gleichwie aber die Apoſtel in ihren Vorträgen Bezug nehmen mußten auf den jüdiſchen Gegenſatz, ſo drückt ſich auch ſpäter in der Glaubensregel eine Polemik gegen die Häreſie aus. So wird z. B. in der apoſtoliſchen Predigt der Lehrſatz von der Schöpfung gegenüber den heidniſchen Kosmogonien hervorgehoben, in der ſpätern Glaubensregel dagegen iſt die Lehre von Chriſtus präciſirt gegenüber der Häreſie.

Dieſe Glaubensregel kommt in anderer Weiſe in der Predigt, in anderer im Cultus zum Vortrag, nämlich im euchariſtiſchen Dankgebet oder Kanon — wie früher in der Schrift über die Liturgie nachgewieſen wurde. Da der Inhalt der apoſtoliſchen Predigt ſich im Kanon ablagerte und vererbte (S. 60), ſo hat der Kanon ſelbſt wieder die

Anhaltspunkte für den katechetiſchen Unterricht; er war ſo etwas, was man jetzt Katechismus nennen würde; ein kurzer Auszug daraus iſt das Symbolum, **verbum breviatum**, Inbegriff deſſen, was der Laie zu glauben hatte, wie ſpäter von Cyprian das Vaterunſer ein **sermo breviatus** aller chriſtlichen Gebete genannt wird. Kanon und Glaubensregel dagegen war das den Biſchöfen anvertraute Depoſitum, welches ſie in ſeiner Integrität bewahren und ihren Nachfolgern überliefern ſollten (S. 68 f.). Während aber die Glaubensregel als kirchliche Predigt offen bekannt gemacht und vorgetragen wurde, war das Symbolum zugleich wieder ein Wahrzeichen der Gläubigen, erhielt liturgiſchen Charakter, wurde geheim gehalten und erſt bei der Taufe den Competenten anvertraut. Das Symbolum wurde ſtreng genommen durch die häretiſchen Kämpfe nicht berührt, während in der Glaubensregel auf dieſelben Rückſicht genommen wurde; ſo hat wenigſtens die römiſche Kirche das apoſtoliſche Symbolum in ſeiner uralten Form intakt erhalten, während die griechiſche Kirche die durch die nicäniſche und conſtantinopolitaniſche Synode bewirkten Zuſätze in ihr Symbolum aufnahm.

Der Verf. legt nun mit Recht ein Hauptgewicht darauf, daß die Einführung des Einzelnen in die Offenbarungswahrheit in Abſtufungen nach genau beſtimmten Grundregeln vor ſich gieng, was ſich hauptſächlich in der Organiſation des Katechumenenunterrichts ausprägt. Deßhalb wird nun dem altkirchlichen Inſtitut des Katechumenats eine gründliche Unterſuchung gewidmet. Die Organiſation dieſes Inſtituts beſteht darin, daß man 1) die Katechumenen in beſtimmte Klaſſen eintheilte, 2) entſprechend dieſen Klaſſen auch im Unterricht einen Fortſchritt in Mittheilung des

Lehrstoffes einhielt und 3) den Eintritt in die betreffenden Klassen, beziehungsweise den Austritt aus denselben, mit einer religiösen Symbolik und liturgischen Feierlichkeit verknüpfte.

Noch die neuesten fast gleichzeitig erschienenen Schriften, die sich mit Detailuntersuchungen über das Katechumenat befaßten [1]), haben kein übereinstimmendes und abgeschlossenes Ergebniß erzielt. Entgegen nun der gewöhnlichen Annahme, daß erst — oder höchstens — seit Origenes sich eine Scheidung der Katechumenen in zwei Klassen und die daran sich knüpfende kirchliche Disciplin nachweisen lasse, behauptet Pr., daß schon zur Zeit des alexandrinischen Clemens zwei Abtheilungen von Katechumenen als förmliche Klassen auftreten, daß die Aufnahme in die erste Klasse von da an mit einem Ceremoniell verbunden war und daß jetzt an den Katecheten selbst die Anforderung wissenschaftlicher Bildung gestellt wurde, während früher jeder fromme Gläubige mit diesem Geschäfte betraut werden konnte. Im Einzelnen hat man sich nun die Einrichtung so zu denken. Der Aufnahme in das Katechumenat gieng eine Prüfung über Stand, Beschäftigung, Sitten u. s. w. voran. Die Postulanten oder Hinzutretenden, προσιόντες, oder auch Proselyten genannt, wurden dann in einer Vorbereitungskatechese zunächst in

1) Joh. Maier, Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten. Kempten 1868. — Ad. Weiß, die altkirchliche Pädagogik. Freiburg 1869. Beide Arbeiten, gekrönte Preisschriften, sind durchaus beachtenswerthe Leistungen, auf die wir hiemit nachträglich — da eine einläßliche Besprechung in der Q.-Schr. nicht erfolgte — angelegentlichst aufmerksam machen möchten. In mehreren Differenzpunkten z. B. über das Alter der Klasseneintheilung der Katechumenen dürfte Weiß richtiger gesehen haben als Maier, wie dieß auch Probst annimmt.

erzählender Weise mit den Thatsachen der Offenbarung bekannt gemacht, oder auch in der Weise, wie die für Heiden berechneten Apologien, z. B. der Brief an Diognet, abgefaßt sind, je nach Bedürfniß. Unter den Schriften des Clemens entspricht diesem Vorbereitungskurse die cohortatio ad gentes. Der Eintritt in die erste Katechumenenklasse geschah unter den symbolischen Ceremonien des Kreuzeszeichens oder auch unter Handauflegung; der Aufenthalt in dieser Klasse dauerte durchschnittlich 3 Jahre, der Unterricht befaßte sich außer der Erweiterung der Glaubensbekenntnisse hauptsächlich mit sittlichen Anweisungen; ihm entspricht der „Pädagoge" des Clem. Al. Zum Gottesdienst wurden diese Katechumenen so weit zugelassen, daß sie der Homilie noch anwohnen durften.

Der Aufnahmeritus für die zweite Klasse bestand in einer Widersagung, renuntiatio; der Aufenthalt dauert 40 Tage; der Unterricht war ein dogmatischer mit dem Ziele, daß die Katechumenen in den Stand gesetzt wurden, beim Empfang der Taufe das Glaubensbekenntniß abzulegen; außerdem verlangte man von ihnen sittliche Übungen, Gebet, Fasten u. s. w. Die Katechetenschulen in Städten wie Alexandrien hatten nach Pr. den Zweck, außer dem eigentlich katechetischen Unterricht Bildungsanstalten für Solche abzugeben, welche nach höherer wissenschaftlicher Bildung verlangten. Das heißt aber, wie uns scheint, den Zweck und die Bestimmung dieser Schulen zu allgemein und unbestimmt ausdrücken; man macht sich eine zu umfassende Vorstellung von ihnen, wenn man sie sich als eine Art von christlichen Akademien denkt, in denen von einer größern Anzahl von Lehrern verschiedene Disciplinen der höhern Bildung gelehrt worden wären; auf solche höhere Bildungsanstalten würde

auch der Name Katechetenschulen nicht recht passen. Eher möchten wir annehmen, daß diese Schulen ursprünglich und in erster Linie als Specialschulen gedacht waren zu dem Zwecke, taugliche Katecheten heranzubilden, namentlich solche Katecheten, welche den intellektuellen Ansprüchen der Katechumenen aus den gebildeten Ständen genügen konnten; diesem Zweck entspricht auch die überwiegende Pflege der Religionsphilosophie und der Exegese in diesen Schulen.

Mit derselben Akribie, mit welcher Pr. die patristischen Notizen über Liturgie und Katechese zusammengetragen und verglichen hat, wird sodann auch die Homilie der drei ersten Jahrhunderte — nach Inhalt und Form — dargestellt. Besonders lehrreich sind hier die §§. 59—61, welche über die Schriftauslegung, speziell über den Gebrauch der allegorischen Schriftauslegung auf der Kanzel handeln. Interessant, weil in solchem Zusammenhang neu, ist auch die Charakteristik der homiletischen Lehrweise der Alten, des Clemens Alex., Origenes, Tertullian, Cyprian, Hippolyt.

Der zweite Theil des Buches handelt vom gemeinschaftlichen Gebet, also vom Gebet als Cultakt, dessen sittliche Frucht die Erhebung des Herzens zu Gott ist. Nach einem zweiten Gesichtspunkt, wornach das Gebet Gnadenmittel ist, will der Verf. dasselbe als Sacramentale angesehen wissen und in einem folgenden Bande behandeln. Wir notiren hiebei nur die eigenthümliche Auffassung: „Wie Johannes mit seiner Wassertaufe auf der Grenzscheide der beiden Testamente steht, als der höchste und letzte Prophet jedoch dem alten Bunde angehört: so stehen die Sacramentalien auf der Grenzscheide des prophetischen und hohenpriesterlichen Amtes, sind jedoch dem erstern zuzutheilen (S. 254). — Sofern das Gebet Erhebung des Herzens zu Gott ist, fällt

auch die Hymnologie in den Bereich der Darstellung. War schon in der „Liturgie" nachgewiesen worden, daß man sich das liturgische Dankgebet (den Kanon) unter dem Namen und in Form des Hymnus vorstellen müsse, so blieb zunächst noch zu ermitteln, ob auch andere Arten von Gesängen, deren schon die h. Schrift erwähnt, Kolosſ. 3, 16; Epheſ. 5, 19, im Gottesdienst der alten Christen gebraucht wurden, bei welchen Gelegenheiten sie gebraucht und in welcher Weise die verschiedenen Arten des Gesanges bezeichnet wurden. Hier nun kommen wir über einige allgemeinen Anhaltspunkte nicht wesentlich hinaus; etwas ergiebiger erweist sich das Nachforschen nach alten Hymnentexten oder Fragmenten; so erkennt Pr. schon in Epheſ. 5, 14 ein Citat aus einem gottesdienstlichen Hymnus der Christen. Außer mehreren verwandten Anklängen und Andeutungen bei Ignatius, dem Brief an Diognet, Theophilus, werden poetische Stücke bei Clemens Alex., Commodian, den apostolischen CC. in Anspruch genommen und mitgetheilt, sowie aus Methodius der herrliche „Psalm der Jungfrau Thekla."

Das Kapitel von den Gebeten im engern Sinn ist uns nach Anordnung und Darstellung etwas schwerfällig vorgekommen, enthält aber viel Interessantes und gibt zum Theil neue Gesichtspunkte; so die Abhandlung über das Stundengebet (Anfänge des Brevirgebets), öffentliche Morgen- und Abendgebete, Tischgebet, Agapen — die freilich nicht ohne einigen Zwang unter der Lehre vom Gebet untergebracht werden —; endlich über Processionen und Begräbnißgebete.

Wenn wir hiemit das Unsrige dazu beitragen möchten, um dem Werke die verdiente Aufmerksamkeit zuzuwenden, so können wir doch auch nicht umhin, wiederholt den Wunsch

auszusprechen, daß der Verf. der Darstellung größere Sorgfalt widmen möge. Wir begegnen nicht blos manchmal einer losen und harten Satzverbindung, sondern einigemal geradezu sprachlichen Unrichtigkeiten, z. B. S. 79 während drei Jahre, wo das während doch gewiß als praeposit. und nicht als partic. praes. zu nehmen ist; S. 57. Z. 7 muß diese statt jene stehen. Unschön ist S. 80 Anm.: das κατηχ. ... riecht ganz nach einem Katechumenat. S. 30 muß statt Luc. 5, 22 stehen Luc. 4, 22; S. 9 Agabus statt Agapus; S. 139. Anm. 18 Pädagogik statt Propädeutik; S. 149 Autolycus statt Autolicus; S. 184 Diadoche statt Diadochä; S. 262 liebliche Melodie statt leibliche; S. 335 und 336 Stolberg statt Stoberg.

2. Manchem Leser der Qu.-Schr. dürfte der Verfasser der oben verzeichneten „vollständigen Katechesen für die untere Klasse der katholischen Volksschule" aus einer früher hier erschienenen Abhandlung „Zur Katechismusfrage" (Jahrg. 1863. H. 3) in Erinnerung sein. Hat derselbe auch damals für seine ganz bedeutungsvollen und reiflich erwogenen Winke und Vorschläge anstatt wohlwollender Aufmerksamkeit mehrfach harte und gehässige Anfeindung erfahren (vgl. „Zur Abwehr" Qu.-Schr. Jahrg. 1864. H. 3), so getrauen wir uns doch zu sagen, daß seine Rathschläge ein Ferment abgegeben, welches vielfach schon nachwirkt im katechetischen Unterricht. Für eine ersprießliche Lösung der Katechismusfrage ist nach heutiger Sachlage keine Aussicht; darum soll wenigstens für die Cultur des katechetischen Unterrichts, soweit dieser in der Gewalt der Katecheten steht, das Erreichbare angestrebt werden; und am Katecheten liegt am Ende doch mehr, als am Katechismus.

H. Mey hat nun auch diesen weitern Schritt gethan.

In der richtigen Erkenntniß, daß von der Art und Weise, wie in der untern Klasse der Grund des religiösen Schulunterrichts gelegt wird, wesentlich der Erfolg des fortschreitenden Unterrichts abhänge, wollte er nicht blos die allgemeinsten und nothwendigsten Grundsätze der katechetischen Unterweisung erörtern und feststellen, sondern, was das Mühevollere ist, vollständig ausgeführte katechetische Vorträge für die jüngsten Altersklassen geben, Katechesen, die mit aller pädagogischen Sorgfalt bis ins Einzelne und Kleinste ausgearbeitet und gewissermaßen künstlerisch modellirt sind. Diese Katechesen wurden gerade so veröffentlicht, wie sie vom Verf. in der Schule selbst gehalten werden. Wenn wir hierin zum voraus einen bestimmten Vorzug erkennen, so ist es besonders aus dem Grunde, weil sich der Verf. als einen Mann zu erkennen gibt, der keine höhere Berufsaufgabe kennt als die Pflege und Weiterbildung des katechetischen Unterrichts; er darf wie Wenige in dieser Beziehung unser volles Vertrauen in Anspruch nehmen. Die Katechesen gehen aus einer gewöhnlichen Landschule hervor und sind speziell für sie berechnet; an den Verhältnissen der Dorfgemeinde, an dem Gesichtskreis der Kinder in demselben hat der Katechet sich selber orientirt; für sie sind die sprachlichen Wendungen, die Gleichnisse, Erzählungen u. s. w. speziell ausgewählt; die durchschnittliche Fassungskraft solcher Schüler war maßgebend für die Auswahl und Abgrenzung des aufzunehmenden Stoffes, und so erhalten die Katechesen im Einzelnen und im Ganzen ein individuelles Gepräge. Darin liegt ein weiterer Grund ihrer Brauchbarkeit. So gewiß eine gute Predigt individuell sein muß, so und noch mehr muß die Katechese etwas an sich tragen von dem Boden, in welchem sie Wurzel gefaßt hat. Immerhin darf

man wohl die Leiſtung einer Landſchule, wie ſie unſer Katechet vor ſich hat, als Durchſchnittsmaß auch für die weiteſten Kreiſe in Deutſchland annehmen; höchſtens dürfte in Ländern mit einem ſtark von unſerm einheimiſchen abweichenden Dialekt zuweilen eine Aenderung des ſprachlichen Ausdrucks nothwendig werden. Im Uebrigen kennt ja jeder verſtändige Religionslehrer den Unterſchied zwiſchen geiſtiger Aneignung und pedantiſcher Nachahmung brauchbarer Vorlagen.

Das Buch ſelbſt nun enthält drei Elemente, welche gleich ſchätzbar ſind und daſſelbe als einen vollwichtigen „Beitrag zur Katechetik" erſcheinen laſſen, nämlich die Einleitung, in welcher der Verf. über die Grundſätze Rechenſchaft gibt, die ſich ihm aus der Sache ſelbſt und aus einer langjährigen Beobachtung und Uebung ergeben haben; ſodann die Katecheſen ſelbſt, ſo wie ſie — jede ein Ganzes für ſich — in der Schule gehalten worden ſind, und endlich am Schluſſe jedes der beiden Haupttheile (Sommer- und Winterſchule; A. und N. T.) Bemerkungen, in denen jede einzelne Katecheſe, ſo weit ſie eine beſtimmte Eigenthümlichkeit oder eine beſondere Schwierigkeit darbietet, bis auf den Ausdruck hin theologiſch und praktiſch gerechtfertigt wird.

Die Einleitung bietet gewiſſermaßen eine Theorie der Katechetik, welche ſowohl dem Katecheten als dem Volksſchullehrer — welch letzterer als mitthätig beim katechetiſchen Unterricht vorausgeſetzt wird — das Verſtändniß für Methode, Handgriffe und Ziele des Unterrichts aufſchließt. Wir heben einige Punkte hervor, in denen der Verf. theils geradezu neue Winke gibt, theils beſtimmtere und klarere Lehrſätze formulirt, als es bisher geſchehen war.

Gleich der erſte Punkt, den wir namhaft machen, dürfte

von vielen Seiten Widerspruch erfahren; wir meinen die enge Begrenzung des katechetischen Stoffes. Es wird angenommen, daß die Kinder der drei ersten Schuljahre, im Alter von 7—10 Jahren, die untere Klasse ausmachen; der Katechet wendet sich aber zunächst an die Schüler des jüngsten Jahrgangs und nimmt keine Katechese auf, die nicht dieser Altersklasse gerecht gemacht werden kann; was den Schülern des zweiten und dritten Jahres geboten wird, soll außer in der Wiederholung nur etwa in einer erweiterten Erklärung desselben Lehrstoffs, der auch den Kleinsten vorgetragen wird, bestehen. So sehr nun auch als oberster Grundsatz der katechetischen Methode festgehalten wird, daß der erste Unterricht sich an die biblische Geschichte anschließen müsse, so nimmt H. Mey doch den geschichtlichen Stoff, namentlich des A. T., in viel geringerem Umfange auf, als man bisher allgemein gewöhnt war. Nach der Erzählung der Sündfluth hat M. nur noch eine einzige Erzählung über „alttestamentliche Offenbarungen." Unter der zusammenfassenden Bezeichnung als Prophet wird Moses und dessen Sendung erwähnt und darauf die Verkündigung der 10 Gebote vorgetragen; die nun noch folgenden Katechesen für das Sommerhalbjahr handeln über die 10 Gebote, das Vaterunser, Morgen- und Abendgebet, Betragen in der Kirche, Meßandacht. Man erwartet außer einigen Mittheilungen über die Patriarchen Abraham u. s. w. wenigstens einige Erzählungen aus der Geschichte Josephs, auch Samuels, Davids, indem man von der Voraussetzung ausgeht, daß gerade solche Erzählungen für die jüngsten Schulkinder anziehend und belehrend seien. Dagegen M. erachtet die katechetische Behandlung dieser Geschichten als verfrüht und unzweckmäßig, nicht allein weil es dafür dem Katecheten an der

nöthigen Zeit fehle, sondern weil sie sogar störend in den Gang des Ganzen eingreifen würden; es müsse vor Allem darauf hingearbeitet werden, den Kindern die Kenntniß der Grundthatsachen der göttlichen Heilsöconomie beizubringen; das Ganze der Heilsordnung soll in großartigen, tief gemeißelten Zügen plastisch und anschaulich vor die Augen der Kinder treten; dagegen sei Alles wegzulassen, was den Anfängern die Erfassung des Gesammtbildes erschwert oder gar unmöglich macht; wenn nun z. B. die Geschichte vom ägyptischen Joseph aufgenommen würde, so würden damit Nebenbilder in das Hauptbild hineingezeichnet, welche die Kinder verwirren und die Erfassung des Umrisses nicht aufkommen lassen würden. Namentlich fürchtet M., daß man „in allerlei oft kleinliche Nutzanwendungen, selbst in vage, gemeine Nützlichkeits- und Anstandsmaxime, die mit Glaube und Liebe in keiner Verbindung stehen", verfallen würde. (S. XXIV.) Nun ließen sich zwar unsers Erachtens diese Fehler vermeiden, ohne daß man auf die doch immerhin bedeutenden lehrhaften Elemente jener Erzählungen verzichten müßte; der entscheidende Grund dürfte doch wohl nur der Mangel an Zeit sein. Immerhin aber haben wir hier die Anschauung eines erfahrenen und seiner Sache sichern Katecheten vor uns, gegenüber von welcher es dem Ref. nicht schwer fällt, eine bisher gehegte Meinung aufzugeben; um so eher, als die Grundregel: beschränke dich auf das Nothwendige, verwerthe aber dasselbe so allseitig als möglich (S. XXII), unbestreitbar eine goldene Wahrheit enthält. Ebenso muß man dem praktischen Seelsorger glauben, wenn er auf die Gebetsübungen der Kinder, die Einführung der Kinder in den Gottesdienst u. s. w. so viel Gewicht legt, als es im vorliegenden Buche geschieht; man kann damit

nicht früh genug anfangen, da es gerade in Sachen der religiösen Uebung viel schwerer ist, das Versäumte nachzuholen, als dieß bezüglich geschichtlicher Kenntnisse der Fall ist. — Ferner halten wir es für eine weise Beschränkung, wenn gesagt wird: „Die ganze Typik des A. B. muß vom ersten Religionsunterricht ausgeschlossen bleiben“ (S. XXIV). Dafür bleibt in der obern Klasse Raum.

Vollkommen einverstanden sind wir sodann mit dem Grundsatz, daß man den Kindern der untern Klasse kein Memorirbüchlein etwa in Form eines „kleinen Katechismus“ in die Hand geben soll. „Durch das Memoriren aus Büchern alsbald, wenn das Kind kaum die Buchstaben verbinden kann, wird das Gedächtniß eher geschwächt als gestärkt, denn es wird zu sehr an die Stütze des Buchstabens gewöhnt. Bei einem solchen Memoriren ist ein sinnloser Mechanismus fast unvermeidlich, die religiösen Lehrsätze und Thatsachen werden mißhandelt. Jene Blasirtheit, Blödigkeit des Geistes, die bei manchem unserer Schulkinder sich bemerklich macht, ist sie nicht wenigstens zum Theil eine Folge des unnatürlichen, verfrühten Verfahrens beim Memoriren? Von Mund zu Mund, von Herz zu Herz ist der natürliche Weg; der künstliche Schriftweg soll später betreten werden ... zwischen den Katecheten und die jüngsten Kaatechumenen soll sich kein Buch drängen“ (S. XLVII). Es ist frühe genug, wenn die Kinder im 4. Jahre den Katechismus zur Hand bekommen; und wenn sie ihn bekommen, soll es kein anderer sein, als der eine und einzige Diöcesankatechismus. „Man gebe diesem einen eine solche Einrichtung, daß er für alle Kinder, die nach dem Katechismus unterrichtet werden, brauchbar ist und brauchbar bleibt“ (S. XLIX).

Endlich notiren wir noch eine Abweichung des Verf.

von der gewöhnlichen Praxis, welche darin besteht, daß er die Repetitionen in besondern Repetitionskatechesen hält und nicht zu Anfang der Lektion eine kurze Repetition über das zuletzt behandelte Lehrstück vornimmt. Er tritt jedesmal mit einem neuen Thema vor die Schüler; schon die Erwartung, was jetzt kommen werde, spannt die Aufmerksamkeit der Kinder und der Gegenstand des Unterrichts wird sogleich kurz und bestimmt angegeben, gleichsam unterstrichen vor die Augen der Kinder geschrieben. „Aller Augen sind mir da begierig zugewendet; kein Kind wird von der Angst beunruhigt, ob es nicht wegen unfleißigen Erlernens der Katechismus-Aufgabe getadelt werde, kein Blick schweift verstohlen oder vorauseilend nach dem Katechismus“ (S. XLVII). Man wird hierin eine feine Beobachtung nicht verkennen; nur ist eben, wie wir schon wissen, vorausgesetzt, daß auch dem Schullehrer seine Aufgabe bezüglich des Religionsunterrichts zugewiesen werde.

Die eigenthümliche Art der Katechesen selbst läßt sich kurz in drei Worten sagen; sie sind bis ins Einzelne durchdacht und ängstlich bis auf das Wort erwogen; sie gehen stets auf ein genau bestimmtes Ziel religiöser Erkenntniß aus, und endlich sie sind knapp in der Form bei allem Reichthum an Gedanken; es wird bei aller Einschränkung den Kindern doch hinlänglich viel — fast möchte es manchmal scheinen zu viel — zugemuthet; doch versäumt der Verf. in der Regel nicht, dasjenige besonders namhaft zu machen, was für die Kleinsten zu schwer und deßhalb für die Kinder der beiden höhern Altersklassen vorzubehalten ist. Noch möge erwähnt sein, daß der sprachliche Ausdruck durchweg dem Zwecke angemessen und in mancher Beziehung geradezu meisterhaft gewählt ist.

Eine Art von theologiſch kritiſchem Apparat hat der Verf. ſeinen Katecheſen in den „Bemerkungen“ folgen laſſen. Hier werden ſolche Punkte aus den Katecheſen klar geſtellt, bezüglich deren exegetiſch-theologiſche oder formelle Bedenken erhoben werden könnten. Gerne folgen wir dem Verf. in dieſe ſeine verborgene Werkſtätte, in welcher durch faſt mikroſcopiſche Unterſuchung der Schriftworte das theologiſche Material erhoben und in die Sprache des Schulkindes umgeſetzt wird. Wir werden dadurch aufmerkſam gemacht auf Ungenauigkeiten in unſern Bibelüberſetzungen, noch häufiger auf Unrichtigkeiten in den „bibliſchen Geſchichten“ und Katechismen oder in traditionellen Vorſtellungen. So iſt es z. B. eine gewöhnliche Vorſtellung über die Taufe Chriſti im Jordan — und die bildlichen Darſtellungen begünſtigen dieſelbe, daß, während Jeſus noch im Jordan ſtand, der Himmel ſich öffnete u. ſ. w. Nach Matth. 3, 16 aber ſtieg Jeſus ſogleich aus dem Waſſer, nachdem er getauft war, und erſt alsdann öffneten ſich ihm die Himmel; nach Luc. 3, 21 betete Jeſus noch zuvor nach der Taufe, ehe die erhabene Theophanie erfolgte. Beides, daß Jeſus nicht — in einem Zuſtand leiblicher Entblößung — im Waſſer ſtand, und daß er betete, ſind hinlänglich bedeutungsvolle Züge, die dem ganzen Bilde nicht fehlen dürfen.

Wenn es aber nicht blos ein Akt der Pietät, ſondern auch eine Forderung theologiſcher Correktheit iſt, das Schriftwort zu nehmen und zu laſſen, wie es iſt, ſo darf uns in dieſem Grundſatze auch nicht die Vorliebe für eine theologiſche Schulanſicht wankend machen; und es gibt z. B. kein ächt theologiſches Intereſſe, welches uns gebieten würde, um die göttliche Natur in Chriſto nicht zu verkürzen, diejenigen Schriftſtellen abzuſchwächen, in denen ſich die wahre Menſch-

heit Jesu, seine Unterwerfung unter die Bedingungen menschlicher Erscheinungsweise, ausgesprochen findet. Mögen es die Dogmatiker verantworten, wenn man z. B. Luc. 2, 52 folgendermaßen interpretirt: Jesus nahm zu an Weisheit und Alter und Gnade bei Gott und den Menschen; das ist nun so zu verstehen: eigentlich nahm Jesus nicht zu an Weisheit, sondern es kam den Leuten nur so vor, weil sie fortschreitend neue Aeußerungen seiner Weisheit wahrnahmen.

Wir fügen diese Bemerkung bei, weil uns scheint, daß auch H. M. mehr, als das Dogma fordert, einer supranaturalistischen Auffassung, welche das allgemein Menschliche in der Person und dem Leben Christi einseitig sublimirt, sich zuneigt. Freilich läßt sich diese unsre Differenz nicht mit ein paar Worten ausgleichen, und die theologische Controverse über das Wachsthum Jesu in der Erkenntniß wollen wir an diesem Orte um so weniger fortspinnen, als wir mit der Art und Weise, wie die Katechese S. 219 ff. den Gegenstand behandelt, vom katechetischen Standpunkt aus schon einverstanden sein können. Dasselbe gilt auch z. B. von der Katechese: Jesus im Tempel gefunden. In den Bemerkungen dazu verwischt uns M. namentlich den menschlich schönen, tief in die Seele dringenden Zug von der Seelenangst der Mutter und ihrer kummervollen, mit mütterlichem Leid ausgestoßenen Frage: Kind warum hast du uns das gethan? Man braucht sich nicht die h. Jungfrau „so rasch und aufgeregt, so unzart und unklug, so wenig demüthig und ergeben" vorzustellen, daß sie den Wiedergefundenen plötzlich vor allem Volk mit einem „vorwurfsvollen Tadel" angefallen hätte; das möchte allerdings den Kindern anstößig sein; aber daß Maria erst später — an einem andern Ort — sich die Frage erlaubt habe und

zwar einzig in der Abſicht, um über das im Benehmen des Heilandes liegende Geheimniß Aufſchluß zu erhalten (S. 323), das heißt nicht mehr, das Schriftwort nehmen wie es iſt. Doch wollen wir gerne hier wie in mehreren andern Punkten, die uns beim Leſen aufgeſtoßen, die guten Gründe des Verf. reſpektiren und nicht anmaßlich Meinung gegen Meinung ſetzen.

Schließlich nur noch ein Wort über die Reimſprüche, welche jeder Katecheſe beigefügt ſind und in welchen je gleichſam die Quinteſſenz der abgehandelten Lehre niedergelegt iſt. Sie ſind größtentheils vom Verf. ſelbſt abgefaßt, weil ihm die gewöhnlichen Spruchſammlungen und namentlich pure Moralſprüche nicht genügten. Ueber den Werth ſolcher Sprüche kann im Allgemeinen kein Zweifel ſein; daß der Verf. hierin des Guten etwas zu viel gethan, könnte man dann vielleicht ſagen, wenn pedantiſch von den Kindern das Memoriren all dieſer Sprüche gefordert würde. Manchmal hätte ſtatt eines neuen Spruches oder Liedes die eine oder andere Strophe eines ältern Kirchenliedes u. dgl. genommen werden können; die Form dieſer neuen Sprüche, an die wir natürlich nicht in erſter Linie das Richtmaß äſthetiſcher Kritik anlegen, iſt zuweilen ſchwerfällig und hart für die kindliche Zunge; manchmal ließe ſich durch eine kleine Umſtellung der Worte oder Zeilen helfen; an Sinn für Formſchönheit und an poetiſchem Gemüth fehlt es dem Verf. nicht. Ein Beiſpiel möge unſrer Kritik zu Hilfe kommen. S. 192 ſchließt die Katecheſe über das Angelusgebet mit den Verſen:

Weißt du, was die Glocken ſagen
Dreimal rings an allen Tagen?
„Unſer Heil hat angefangen,
Als die Jungfrau Gott empfangen.“

Damit ſollte der Spruch zu Ende ſein, und man würde kaum einen ſchönern finden können. Allein nun folgt noch die nüchterne und proſaiſche Nutzanwendung, welche allen poetiſchen Duft abſtreift:

Achte dieſes ſchön' Geläute,
Folg' dem Brauche frommer Leute!

Ref. wäre nicht auf dieſe Einzelnheiten eingegangen, wenn er nicht überzeugt wäre, daß er eine ſehr bedeutende katechetiſche Leiſtung vor ſich hat, deren Werth auch unter einer ſcharf prüfenden Kritik nur um ſo mehr hervortritt; das Buch verdient, in der Hand eines jeden Katecheten zu ſein; es wird wohl der warmen Empfehlung, die wir demſelben mitgeben möchten, keinen Abtrag thun, wenn Ref. bekennt, daß er dieſen Bericht geſchrieben unter dem Eindruck dankbarer Erinnerung an jene Zeit, da er ſelbſt noch — es ſind ſeitdem mehr als 20 Jahre verfloſſen — den Religionsunterricht des Verf. genoſſen.

Linſenmann.

3.

Der Cardinal und Biſchof **Nikolaus von Cuſa** als Reformator in Kirche, Reich und Philoſophie des fünfzehnten Jahrhunderts, dargeſtellt von Dr. **Franz Anton Scharpff**, Domcapitular in Rottenburg. Tübingen, 1871. Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung. VIII. 507. 8. Pr. 3 fl. 36 kr.

Die Forſchungen über Nikolaus von Cuſa, die der hochw. Herr Verf. bereits in ſeinen Studienjahren aus Anlaß einer an hieſiger Univerſität geſtellten Preisfrage begonnen, ſind mit dieſem Bande zum Abſchluß gebracht. Der-

selbe stellt sich zwei früher erschienenen Bänden, von denen der eine das Lebensbild des großen Cardinals, der andere eine Uebersetzung seiner wichtigsten Schriften enthält, zur Seite und ist eine Gesammtdarstellung seiner literarischen Leistungen. Eine solche war zur Vervollständigung der Monographie nothwendig; denn ebenso bedeutsam als das praktische Wirken war die literarische Thätigkeit Cusa's und es ist nicht übertrieben, wenn er auf Grund derselben auf dem Titel der vorstehenden Schrift ein Reformator in Kirche, Reich und Philosophie genannt wird: er wird wohl zu allen Zeiten in der Geschichte des menschlichen Geistes zu den Ersten gerechnet werden. Zwar wurde in neuerer Zeit bereits durch einen anderen Gelehrten ein Bild von seinem geistigen Schaffen entworfen. Während aber diese Arbeit sich knapp an die Schriften Cusa's hielt und auf sie sich beschränkte, glaubte der Verf. sich ein höheres Ziel stecken zu müssen; er wollte „von der gesammten literarischen Thätigkeit desselben, namentlich von derjenigen, welche als die hervorragendste zunächst in Betracht kommt, der philosophischen, speculativ theologischen, ein harmonisches Gesammtbild in der Art geben, daß nicht nur eine Einsicht in die innere Entwicklung des Systems, in die Geistesarbeit des Philosophen durch chronologisch geordnete Vorführung der einzelnen Schriften nach ihrem wesentlichen Inhalt gewonnen, sondern auch die Beziehungen des ganzen Lehrsystems nach Vor- und Rückwärts, zu der Culturstufe, die ihm vorausgegangen, und zu den nachfolgenden Geistern, auf die es anregend und bestimmend eingewirkt, zur möglichst klaren und vollständigen Darstellung gelangen." In der That reicht erst diese umfassende Behandlungsweise hin, den Cusaner in seiner ganzen Bedeutsamkeit erscheinen zu lassen.

Der Verf., der unter den Gelehrten der neuern Zeit zuerst in tiefer gehende Studien über den großen Kirchenfürsten und Denker sich einließ, hat sich daher um denselben ein nicht geringes Verdienst erworben und dieses ist um so höher anzuschlagen, da er selbst durch seine vorgerücktern Jahre und mannigfaltigen Berufsgeschäfte sich nicht abhalten ließ, das Werk zu vollenden, nachdem es durch äußere Verhältnisse lange war unterbrochen worden. Das Erscheinen des Bandes in gegenwärtigem Augenblicke könnte vielleicht in Einigen den Gedanken hervorrufen, daß an seiner Entstehung und Gestaltung die Zeitverhältnisse einen Antheil gehabt haben. Dieser Vermuthung gegenüber erklärt der Verf., daß er die Schrift schon vor Ausbruch der gegenwärtigen Bewegung in der Kirche begonnen und daß er es „stets der erhabenen Aufgabe der Geschichte unwürdig gehalten habe, wenn sie schielend nach rechts und links sich bald Diesem, bald Jenem in schnöde Dienstbarkeit hingibt, statt den Blick offen und gerade nur der Wahrheit, wenn sie auch nicht gefällt, zuzuwenden." Die Aufrichtigkeit dieser Worte dürfte wohl Niemand bezweifeln, der das Buch selbst in die Hand nimmt; denn ebenso wie durch Klarheit und Gewandtheit der Darstellung zeichnet es sich durch strenge Objectivität in Behandlung des Stoffes aus.

Was den Inhalt des Werkes anlangt, so sind die darin behandelten Schriften Cusa's theils kirchlicher und politischer, theils philosophischer, theils mathematischer Natur. Die Hauptschrift in ersterer Beziehung führt den Titel **de concordantia catholica** und ist ein Reformplan für Kirche und Reich. Ihre Entstehung fällt in eine Zeit, da zum letzten Mal ein energischer Versuch gemacht wurde, dem seit dem Ende des vierzehnten Jahrhunderts allenthalben sich

kund gebenden Verlangen nach einer Reformation an Haupt und Gliedern zu entsprechen und einem drohenden Unheil zu wehren, an den Anfang des Concils von Basel. Nikolaus wohnte diesem selbst an und wie groß sein Ansehen und sein Einfluß auf der Versammlung war, zeigt das Wort des Aeneas Sylvius, der ihn nach seinem Uebertritt von der Seite der Synode auf die Seite des Papstes den Hercules omnium Eugenianorum nannte. Den Reformbestrebungen des Concils sollte auch die angeführte Schrift dienen. Nikolaus betrachtet hier Kirche und Reich unter dem Gesichtspunkt eines einheitlichen Organismus und bemüht sich, die Rechte der Glieder dieses Organismus in der Weise zu bestimmen, daß sie zu einem harmonischen Ganzen sich zusammenfügen, oder, wie wir auch sagen könnten, die einzelnen Glieder in ihre Sphären zurückzuweisen, da das zu beseitigende Uebel vornehmlich durch Competenzüberschreitungen entstanden war.

Den Anfang machte er der Natur der Sache nach mit der Bestimmung der Befugnisse des römischen Stuhles und seines Verhältnisses zu den allgemeinen Concilien. Wir heben zur Kennzeichnung seiner Lehre folgende Sätze aus. Cusa erklärt, daß in Entscheidungen über den Glauben der apostolische Stuhl dem allgemeinen Concil unterworfen sei, und daß nur der allgemeinen Kirche Infallibilität zukomme (S. 16). Er tritt mit Nachdruck für das göttliche Recht des Episkopates ein und betont, daß der Papst nicht Universalbischof ist, sondern der Erste über Andern, super alios primus, und daß die Kraft der heiligen Concilien nicht in dem Papst, sondern in der Einstimmung Aller begründet sei (S. 22 u. 63). Als die für die Oekumenicität eines Concils erforderlichen Requisite betrachtet er namentlich die Be-

rufung durch den Papſt, obwohl er nicht verkenne, daß die ſieben älteſten Concilien durch die Kaiſer berufen worden ſeien; ferner Oeffentlichkeit und volle Redefreiheit, auf die mehr ankomme als eine große Anzahl, und endlich Einigkeit der Väter wenigſtens in Sachen des Glaubens (S. 17). In der Abhandlung über das Recht der Präſidentſchaft auf der allgemeinen Synode wird das Verhältniß von Papſt und Synode noch näher erläutert. Cuſa erklärt einerſeits die Zulaſſung der Legaten des apoſtoliſchen Stuhles für eine weſentliche Bedingung der Oekumenicität eines Concils; anderſeits betont er, die Präſidentſchaft begreife nur das Recht der geſchäftlichen Direction in ſich und jedes Mitglied richte und beſchließe ebenſo gut als der Präſident, denn beſäße dieſer auch noch eine Strafgewalt, ſo wäre die Freiheit des Concils aufgehoben und Einer würde Alles zu Stande bringen; der Papſt ſtehe unter den Geſetzen der Kirche und er könne deßhalb für ſich keine Glaubensdecrete erlaſſen; diejenigen, welche ihm letztere Vollmacht zuſchreiben, machen mit Unrecht geltend, daß ihn Gott nicht irren laſſe, das heiße Gott verſuchen, zumal man wiſſe, daß einige Päpſte im Glauben geirrt haben, alle Gewalt des Papſtes ſtamme von der Kirche, ſei eigentlich Gewalt der Kirche und lebe daher auch nach dem Tode oder der Abſetzung eines Papſtes in der Kirche fort; denn Chriſtus widerrufe dieſe Gewalt nicht und ſchaffe ſie bei der Wahl eines neuen Papſtes nicht von Neuem (S. 66—69). Später wurde dieſe Anſchauung von Cuſa wieder aufgegeben und im Anſchluß an ſeine philoſophiſchen Speculationen das Verhältniß von Papſt und Kirche in der Weiſe beſtimmt, daß jener als mit dieſer identiſch, zugleich aber auch als verſchieden von der Kirche

und als möglicherweise dem Fehlen und Irren unterworfen erscheint (S. 83).

Wie eine Untersuchung über die Grenzen der Papalgewalt gegenüber der Kirche wurde dem Cusaner durch die Zeitverhältnisse auch eine Bestimmung der Grenzen derselben Gewalt gegenüber dem Staat, bezw. dem Kaiserthum nahe gelegt. Er gibt dieselbe im dritten Buch der **concordantia catholica** und spricht sich wie gegen die Vereinigung der gesammten geistlichen Gewalt im Primat, so gegen die in seiner Zeit vielfach statuirte Abhängigkeit der kaiserlichen Gewalt von der päpstlichen aus. Er kennt keine Subordination, sondern eine Coordination der beiden Gewalten. Der Kaiser ist, wie er sagt, dem römischen Papst in der leiblichen Hierarchie in seiner Weise gleich, unbeschadet der Verschiedenheit, die zwischen dem Leiblichen und Geistlichen besteht; die kaiserliche Macht ist ihrer inneren Natur nach unabhängig, da sie ihren Ursprung unmittelbar in Gott hat (S. 35. 42. 60 ff.). Obwohl aber in dieser Weise unabhängig, ist die kaiserliche Gewalt doch nicht schrankenlos; denn es muß das Bestreben des Königs sein, die Gesetze durch Eintracht festzustellen, und es ist passend, daß in einer Versammlung beider Stände alle allgemeinen Reichsangelegenheiten beschlossen und geregelt werden, so daß dann der König das einmüthig Beschlossene zu vollziehen hat. Ein durch Uebereinstimmung gegebenes Gesetz kann von ihm nicht einseitig aufgehoben werden; wohl aber steht ihm das Urtheil darüber frei, ob ein Gesetz in einem gegebenen Fall anwendbar ist oder nicht (S. 44). Nur in einem Fall besitzt das Oberhaupt der Kirche eine weltliche Jurisdiction über den Kaiser, bezw. den Erwählten; sollte dieser im Glauben irren, so könnte es auf Grund des Canons **Venerabilem de electione**

erklären, er sei nicht Kaiser. Aber bei diesem Urtheil handelt der Nachfolger Petri nicht so fast aus eigener Vollmacht, als vielmehr in Kraft eines Mandates des christlichen Volkes, das bei der Uebertragung der Herrschaft voraussetzt und nur unter der Bedingung eine Wahl vornimmt, daß der künftige Regent mit ihm im Glauben übereinstimme [1]). Diese Anschauung über das Verhältniß von Papstthum und Kaiserthum könnte jedoch nicht bestehen, wenn die constantinische Schenkung auf Wahrheit beruhte; denn in diesem Fall würde der Kaiser seine Macht einfach von dem Papste zu Lehen tragen. Cusa sah sich durch diesen Umstand zu einer Untersuchung über die fragliche Schenkung veranlaßt und er ist der Erste, der mit historischen Gründen siegreich ihre Unächtheit nachwies, nachdem bereits Dante und Occam durch ihren politischen Standpunkt zu Bedenken gegen ihre Aechtheit bestimmt worden waren.

Der Haupttheil unseres Werkes (93—411) ist der Darstellung der Leistungen Cusa's auf dem Gebiete der Philosophie und Speculation überhaupt gewidmet. Wir müssen es uns indessen mit Rücksicht auf den Charakter unserer Zeitschrift versagen, auf das Einzelne desselben einzugehen. Dagegen dürften folgende allgemeine Bemerkungen am Platze sein. Die Stellung, die Cusa in dieser Beziehung einnimmt, ist eine sehr hervorragende. Er steht ebensowohl bezüglich des Gehaltes als der Form seiner Schriften weit über den spätern Scholastikern und reiht sich unmittelbar den großen

1) Cusa stellt sich hienach das Verhältniß der Regenten zu den Unterthanen in religiöser Hinsicht ebenso vor wie die modernen Staatsverfassungen, die von dem Regenten fordern, daß er einer der christlichen Confessionen angehöre, wenn sie nicht noch weiter gehen und ihm gar ein bestimmtes confessionelles Bekenntniß zur Auflage machen. Vgl. V.U. für das Königreich Württemberg §. 5.

Meistern der mittelalterlichen Wissenschaft an. Erdmann sagt von ihm in seinem Grundriß der Geschichte der Philosophie und der Verf. stimmt diesem Urtheil vollständig bei, er fasse in merkwürdiger Allseitigkeit die verschiedenen Richtungen zusammen, die sich bisher innerhalb der Scholastik gezeigt hatten; dieß führe ihn zwar zu Erigena zurück, der sie alle in sich gebunden hatte; es erscheine hier aber der Ausgangspunkt erweitert zu einem Kreise, welcher Alles umfasse, was die auf den folgenden Stufen gezeigt hatten. Eine besondere Erwähnung verdient noch, daß Cusa durch seine tiefsinnige Speculation zur Erkenntniß der Bewegung der Erde gelangte und dadurch der Vorläufer von Kopernikus und Galilei wurde.

Die Sprache unseres Denkers ist indessen manchmal unbestimmt und zweideutig. Dieß ward Anlaß, daß er von den älteren Geschichtschreibern der Philosophie des Pantheismus angeklagt wurde. Die neueren haben ihn zwar, gestützt auf gründlichere Forschungen, von dieser Anklage freigesprochen: doch erfreute sich ihr Urtheil keiner allgemeinen Annahme. Besonders ging Stöckl in seiner Geschichte der Philosophie des Mittelalters auf die beinahe schon antiquirte Anschauung wieder zurück und warf dem cusanischen System vor, daß es theils geradezu Pantheismus enthalte, theils an ihn wenigstens anstreife. Der Verf. ließ sich durch diese Aufstellungen bestimmen, die Schriften Cusa's in Ansehung jener philosophischen Richtung mit Umsicht zu prüfen und er gelangte zu einem ganz anderen Resultate als Stöckl. Er verkennt zwar nicht, daß sich der große Cardinal an einzelnen Stellen verfänglich ausdrücke; er weiß aber auch darzuthun, daß jene Stellen eine bessere Auslegung nicht bloß zulassen, sondern in Anbetracht der sonst bestimmt aus-

gesprochenen christlichen Lehre von Gott und der Schöpfung und in Anbetracht der ausdrücklichen Forderung Cusa's, bei philosophischen Speculationen nicht am Worte hängen zu bleiben, eine solche geradezu verlangen. Dieses Urtheil über die Lehre des Cardinals ist auch maßgebend bei der Bestimmung des Verhältnisses, das Jordano Bruno zu ihm einnimmt. Nach Stöckl war dieser sein Schüler im vollsten Sinne des Wortes und verstand er die Lehre des Meisters noch besser als dieser selbst; denn es gelangten die vermeintlich unstreitig im cusanischen System angelegten Keime des Pantheismus in Bruno's Lehrsystem zu ihrer Entfaltung. Sch. tritt auch diesem Urtheil Stöckls entgegen und seine Auffassung ist wohl so lange als richtig anzuerkennen, bis der Pantheismus Cusa's mit stärkeren Stützen versehen wird, als es bisher geschah.

Der Einfluß eines so hervorragenden Geistes wie Cusa konnte sich nicht auf die engen Grenzen in Raum und Zeit beschränken, die in der Regel dem menschlichen Wirken gesteckt sind; er mußte sich in weitere Kreise und auf spätere Geschlechter erstrecken. Wir begegnen daher nicht bloß zu Lebzeiten des Denkers, sondern auch nach seinem Tode lebhaften Verehrern seiner Philosophie. Der Verf. dehnte seine Untersuchung mit Recht auch auf diese aus und gab eine Darstellung der Schule Cusa's (412—507). Zu dieser ist wenigstens in einem weiteren Sinne selbst der bedeutendste Philosoph des siebzehnten Jahrhunderts zu zählen. Der große Leibnitz scheint zwar nicht unmittelbar aus den Schriften seines großen Landsmannes geschöpft zu haben, aber er lernte dessen Ideen aus den Werken seiner Schüler kennen und er nahm so viel von denselben an, daß Cusa in neuerer Zeit geradezu sein Vorläufer genannt wurde

(Zimmermann in den Sitzungsberichten der kais. Akademie der Wissenschaften Bd. VIII).

Vorstehendes dürfte genügen, um auf einen Mann hinzuweisen, der vermöge seiner Größe unserer Aufmerksamkeit in hohem Grade werth ist. Ein volles Bild von seiner geistigen Bedeutsamkeit wird sich erst aus der Lektüre der vorliegenden Schrift gewinnen lassen, die wir daher angelegentlich empfehlen.

Funk.

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Zukrigl, D. v. Aberle, D. Himpel
und D. Kober,
Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Vierundfünfzigſter Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1872.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Unterſuchungen über die Lehre von Geſetz und Freiheit.

Von Prof. Dr. Linſenmann.

Vierter Artikel. (Schluß).

Die zwei Lebenswege.

Wir weiſen die Unterſcheidung zwiſchen einer Moral der Chriſten in der Welt und einer Moral des Kloſters oder „der höhern Stände in der Kirche" als mißverſtändlich und falſch mit Entſchiedenheit zurück. Man darf die getrennte Betrachtung der verſchiedenen menſchlichen Kräfte, Aufgaben und Beſtimmungen, der Gnaden und der Tugenden nicht bis zu dem Punkte treiben, auf welchem die getrennten Theile als Gegenſätze auseinanderfallen und nicht mehr unter einen gemeinſamen höhern Geſichtspunkt gebracht werden können; dahin aber hat es in der That die moderne Caſuiſtik mit ihrem dürren Scholaſticismus gebracht. So unterſcheidet man und klaſſifizirt verſchiedene Arten von Gnaden — und wer am ſchärfſten ſpaltet, gilt als der ſcharf-

ſinnigſte Theologe — und man vergißt darüber, daß im letzten Grunde und Weſen die Gnade nur eine iſt. Aehnlich iſts mit der Tugend; man klaſſifizirt die verſchiedenen Tugenden, oder vielmehr man verwechſelt die Anlagen, Verſuche und Anſtrengungen zur Tugend ſowie die Tugendmittel mit der Tugend ſelbſt, und überſieht, daß die Tugend im Weſen nur eine iſt.

Tugend iſt Vollendung des Menſchen in Gemäßheit ſeiner Beſtimmung, gleichwie das lateiniſche virtus die vollendete Mannheit, die erreichte Höhe idealer Männlichkeit bedeutet. Jene äußeren Mittel, durch welche wir zur Vollendung geführt werden ſollen, nennen wir Mittel der Bildung, weil wir nach einem Idealbilde geformt werden ſollen; das Ziel der Bildung iſt die Tugend, und die Bildung, die wir wirklich erlangt haben, wenn ſie wahre Bildung iſt, iſt ſelbſt Tugend. Es iſt die Höhe der Bildung und ebendamit der Tugend, daß wir dasjenige ganz ſind, was wir ſein ſollen; daß wir dasjenige ganz vollbringen, was wir vollbringen ſollen. Das Bild aber, nach welchem wir geformt werden ſollen, iſt kein anderes als Gottes Bild, nach welchem wir geſchaffen ſind. Ein Jeder aber ſoll gebildet und vollendet werden nach dem Maße ſeiner individuellen Anlagen, Kräfte und Gnadengaben, welche in der Theologie virtutes heißen, ſofern in ihnen eben die Möglichkeit der Tugend und die treibenden Kräfte der wahren geiſtig ſittlichen Bildung gegeben ſind.

Die chriſtliche Tugend läßt ſich noch näher beſtimmen. Das Bild Gottes, nach welchem unſer Weſen und unſer Charakter ſich geſtalten ſoll, iſt Chriſtus ſelbſt, Er, welcher iſt Bild Gottes, des Unſichtbaren [1]); nach dieſem

1) Koloſſ. 1, 15; II. Kor. 4, 4.

Bilde ſollen auch wir umgeſtaltet werden [1]), oder wie dieß die heil. Schrift an andern Orten ausdrückt, wir ſollen Chriſtum anziehen [2]), ſo daß er bei uns Wohnung nimmt [3]) und ſonach ſein Geiſt und ſein Leben das unſre durchwirkt und erfüllt nach dem Worte des Apoſtels: „Ich lebe, aber ſchon nicht mehr ich, ſondern es lebt in mir Chriſtus“ [4]).

Der Weg aber, auf welchem wir zu dieſer Vollendung gelangen, iſt der Weg, den Jeſus ſelbſt gewandelt, indem der Herr uns auffordert, ihm nachzufolgen; und es gibt keinen andern Lebensweg zu unſerm rechten Ziele, als die Nachfolge Chriſti.

Wenn wir aber das Evangelium ſelbſt um die Bedingungen befragen, unter welchen unſre Nachfolge Chriſti die rechte und vollkommene ſei, ſo begegnet uns eine doppelte Reihe von Vorſtellungen, welche ſich ſtreng von einander zu ſcheiden ſcheinen. Auf der einen Seite ſtehen die erſchütternden Worte von der engen Pforte und dem ſchmalen Weg, welcher zum Leben führt und welchen nur Wenige finden [5]), von der Selbſtverläugnung und vom Kreuztragen [6]), vom Ausreißen des Auges, das uns ärgert [7]), von der Nothwendigkeit, nicht nur Vater und Mutter und Weib und Kinder und Bruder und Schweſter zu haſſen, ſondern noch dazu ſein eigen Leben [8]), von dem Schwert, das der

---

1) Röm. 8, 29.
2) Röm. 13, 14; Galat. 3, 27.
3) Joh. 14, 23.
4) Galat. 2, 20.
5) Matth. 7, 14.
6) Matth. 16, 24. 25.
7) Matth. 5, 29. 30.
8) Luc. 14, 26.

Herr zu bringen gekommen ist anstatt des Friedens [1]), von den Verfolgungen, welche die Jünger Christi erwarten u. s. w. Auf der andern Seite dagegen steht jenes milde und ermuthigende Wort: „Kommet zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid, und ich werde euch erquicken. Nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir, weil ich sanft bin und demüthig von Herzen, und ihr werdet Erquickung finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist süß und meine Bürde leicht" [2]). Man vergleiche damit Parabeln und Schilderungen, wie die vom guten Hirten. Während also auf der einen Seite die ganze Strenge eines neuen Gesetzes uns entgegentritt, athmet an andern Stellen das Evangelium einen Geist der Freiheit, der Milde und Duldung, der Nachsicht gegen die menschliche Gebrechlichkeit, so daß der Gegensatz einer rigoristischen und einer mildern und freiern Auffassung in der Moral leicht begreiflich ist. Die Gegensätze aber formuliren sich näher dahin: entweder es gibt nur einen Weg des wahren Christenlebens, nur den schmalen Weg, den die Wenigen wandeln, den Weg der strengen Pflichterfüllung bis zur vollen Hingabe seiner selbst, den Weg strenger und ernster Buße und Abtödtung; neben diesem einen Weg zum Leben gibt es nur noch die breite Straße, die zum Verderben führt. Was die heil. Schrift von dem sanften Joch und der leichten Bürde sagt, kann nach dieser Auffassung nur so verstanden werden, daß denen, die wahrhaft das Joch Christi tragen, durch die höhern geistigen Gaben und Tröstungen reichlicher Ersatz geboten wird für die Entbehrungen und Kämpfe um Christi willen.

---

1) Matth. 10, 34.
2) Matth. 11, 28—30.

Oder aber — das ist die andere Auffassung — es gibt zwei Wege zum Heil; es werden nicht an Alle die strengen Anforderungen des Evangeliums gestellt, sondern nur an diejenigen, welche die höhere Vollkommenheit erreichen wollen; für diejenigen, welche in der Welt leben, den irdischen Beschäftigungen sich widmen, genügt es, daß sie nicht in schwerer Weise die Gerechtigkeit verletzen. Es ist die schon bekannte Scheidung von Gebot und Rath.

Man hätte zu dieser, auf den ersten Anblick äußerlichen und oberflächlichen, Anschauung nicht kommen können, wenn nicht die erstgenannte rigoristische Auffassung ebenfalls ihre Härte und Einseitigkeit darbieten würde. Es muß ein Mittleres geben.

Wenn wir diejenigen Sittenlehren des Evangeliums betrachten, in denen sich so recht der eigentliche Charakter und das Wesen der sittlichen Forderungen Christi ausprägt, so finden wir nicht, daß ein Unterschied gemacht würde zwischen bestimmten Klassen von Christen oder zwischen Personen von besondern sittlichen Anlagen und Dispositionen. Wir wissen aus der mehrfach erwähnten Schilderung des letzten Gerichtes [1]), daß die Seligkeit abhängig gemacht wird von der Ausübung der werkthätigen freien Liebe, deren Werth nicht nach dem Umfang der Leistung bemessen wird; denn wenn das Scherflein der Wittwe mehr gilt als viele Gaben der Reichen [2]), und wenn der Becher frischen Wassers nicht des Lohnes verlustig gehen wird [3]), so ist deutlich genug das Hauptgewicht nicht auf das äußere sondern auf das innere Werk gelegt, und es kann Keiner von der Ver-

1) Matth. 25, 31—46.
2) Marc. 12, 41—44.
3) Matth. 10, 42.

pflichtung, das innere Werk, die innere Bereitwilligkeit zum Guten und die Reinheit der Geſinnung herzuſtellen, entlaſtet werden.

Ganz beſonders belehrend aber ſind jene Ausſprüche der ſog. Bergpredigt, in denen Chriſtus den vollen und reichen ſittlichen Gehalt ſeiner Lehre den altteſtamentlichen, näherhin rabbiniſch-phariſäiſchen Sittenlehren und Uebungen gegenüberſtellt. Im Unterſchied von dieſer am Buchſtaben haftenden äußerlichen, für die Schau berechneten, nach äußern Symptomen abgeſchätzten Geſetzeserfüllung dringt Chriſtus in dieſem Lehrvortrag ſo ſehr auf eine geiſtige Geſetzesauslegung und auf das innere Weſen der Sittlichkeit, daß man leicht geneigt ſein könnte, die Spitze der Angriffe, welche gegen die jüdiſch-phariſäiſche Sittenlehre gerichtet ſind, auch gegen das „äußere Werk" im chriſtlich katholiſchen Kirchenweſen zu kehren. Die Jünger Chriſti, heißt es dort, ſollen ihre Gerechtigkeit nicht wirken vor den Menſchen, um von ihnen geſehen zu werden; wenn ſie Almoſen geben, ſollen ſie nicht vor ſich her poſaunen, gleichwie die Heuchler thun in den Synagogen und an den Ecken, damit ſie geehrt werden von den Menſchen; wenn ſie beten, ſollen ſie in ihre Kammer treten und die Thüre ſchließen und zu ihrem Vater im Verborgenen beten, und der Vater, der ins Verborgene ſieht, wird ihnen vergelten; wenn ſie beten, ſollen ſie nicht ſchwätzen wie die Heiden, die da meinen, daß ſie vermöge ihres Vielredens erhört würden [1]). An der Spitze der ganzen Bergpredigt aber ſtehen die ſog. Seligpreiſungen, deren tiefe und zugleich praktiſche Bedeutung gar nicht erfaßt wird, wenn man ſie nicht aus dem Zuſammenhang und dem eigent-

1) Matth. 6, 1—7.

lichen Ziele der Bergpredigt begreift. Auch die Juden kannten eine Art von Armuth, welche sie als eine besondere Anwartschaft auf das messianische Reich ansahen. Nicht nur erkannten sie in dem politischen Elend jener Zeit sich selbst als die Armen, denen nach der Weissagung Isaias' die Botschaft vom Reiche Gottes zu Theil werden müsse [1]), sondern es hatten auch schon Einzelne auf dem Wege freier Ascese sich zu Armen gemacht (vgl. die Ebioniten). Aber das waren noch nicht die Armen „im Geiste", welche Jesus selig preist. Auch die Juden kennen eine Reinheit und Unbeflecktheit, ohne welche es keinen Antheil am Messias gibt, eine körperliche, äußerliche Reinheit in Enthaltung von unreinen Speisen, von Berührung mit Leichnamen, sowie auch eine Reinheit bezüglich geschlechtlicher Enthaltung. Aber das war nicht die Reinheit „des Herzens", welcher der Herr die Anschauung Gottes verheißt.

Es wird sich nicht läugnen lassen, daß in diesen Makarismen, von denen wir der Kürze halber nur zwei angezogen haben, geradezu leitende und zielzeigende Ideen christlicher Sittlichkeit gegeben sind; mögen andere Schriftstellen eine entgegengesetzte Auffassung begünstigen, so sind dieselben nur insoweit buchstäblich zu fassen und nur insoweit richtig ausgelegt, als sie mit den leitenden Ideen vereinbart werden können. Es ist nicht zulässig, mit Berufung auf das Wort: „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert", jene Textesworte abzuschwächen, in welchen den „Sanftmüthigen" das Land der Verheißung und den „Friedfertigen" die Kindschaft Gottes versprochen wird. Und es gibt bezüglich dieser Grundideen keine Ausnahmen für

1) Is. 61, 1.

einzelne Klaſſen oder Stände der Chriſtenheit. Nur das läßt ſich behaupten, daß das innere chriſtlich ſittliche Leben das äußere Werk nicht nothwendig ausſchließt oder durch dieſes letztere an ächtem Weſen und Verdienſt verliert; denn ſonſt wäre es um das Wort des Herrn geſchehen, welcher ſagt: „So leuchte euer Licht vor den Menſchen, damit ſie ſehen eure guten Werke und euren Vater preiſen, der in den Himmeln iſt“ [1]). Dagegen läßt ſich ſtreng genommen ſchon nicht mehr behaupten, daß derjenige der Vollkommenere ſei, welcher zu dem innern Werke auch noch das äußere fügt, welcher alſo z. B. nicht nur nicht ſein Herz an die Erdengüter hängt, ſondern auch freiwillig all ſein Hab und Gut hingibt; das innere und das äußere Werk ſind nicht gleicher Art, ſo daß ſie zuſammen eine größere Summe ausmachten; vielmehr verhält ſich das äußere Werk zum innern wie das Mittel zum Zwecke; der Mittel gibt es aber viele und verſchiedene; der Eine wird von dieſem, der Andre von einem andern Mittel gefördert je nach ſeiner Anlage und ſeiner Stellung im Ganzen. Darum aber kommt auch das innere Werk nicht ohne das äußere zu Stande; im Werke offenbart ſich die Geſinnung wie im Leibe die Seele; die Seele aber iſt nicht ohne Leib, wie das Licht nicht ohne Flamme. Es gibt alſo auch hier keine Scheidung von Solchen, welche das innerliche Chriſtenthum in ſich verwirklichen, und Solchen, welche auch äußerlich daſſelbe darſtellen in Werken der Abtödtung, Selbſtverläugnung und Liebe.

Dennoch liegt der Unterſcheidung von zwei Lebenswegen eine Wahrheit zu Grunde. Es iſt unverkennbar,

1) Matth. 5, 16.

daß Chriſtus ſelbſt unter den zu ſeinem Reiche berufenen Einzelne in beſonderer Weiſe auserwählt hat, um ihnen eine beſondere Bahn anzuweiſen. Nicht Alle, welche die Botſchaft des Heils empfangen, werden zu jener Nachfolge des Herrn berufen, welche buchſtäblich die vollſtändige Trennung von Vater und Mutter, Weib und Kinder, Haus und Gut fordert. Es iſt nur ein enger Kreis, den Jeſus um ſich ſammelt, um buchſtäblich in ſeine Fußſtapfen einzutreten. Vielleicht war der reiche Jüngling, den Jeſus liebte [1]), in dieſen engern Kreis von Schülern Jeſu berufen, folgte aber dem Rufe nicht, weil er reich war, d. h. ſich von ſeinem Beſitz, von ſeiner Stellung in der Welt nicht losſagen wollte. Erwähnt werden im Evangelium außer den Apoſteln ſelbſt und jenen 72 Jüngern, deren Namen nicht genannt werden, aus dieſer engern Umgebung Jeſu nur wenige Namen, wie etwa Nicodemus und einige der frommen Frauen. Dieſe Wenigen theilen das arme, mühſame Leben Jeſu auf ſeinen Wanderungen durch das heilige Land, ſorgen für ſeine geringen irdiſchen Bedürfniſſe, bereiten ihm die Wege und nehmen wohl auch ihren Antheil an den Schmähungen und Verfolgungen, denen ihr Meiſter ausgeſetzt iſt. Dafür aber erfreuen ſie ſich an dem perſönlichen Umgang mit Jeſus, vernehmen aus ſeinem Munde die Lehren des Heils; ihnen werden die Gleichnißreden erklärt, die der Maſſe des Volkes dunkel bleiben, ſie erfahren die beſondern Beweiſe der Liebe Jeſu und ihr ganzes geiſtig-ſittliches Leben ſteht unter ſeiner beſondern Leitung und Zucht. Es tritt aber auch deutlich hervor, daß dieſen beſonders auserwählten und in den engern Kreis gezogenen, in beſondere Leitung nnd Zucht ge-

1) Marc. 10, 21.

nommenen Jüngern eine ganz bestimmte Stellung und Aufgabe im Reiche Christi zugedacht wurde.

Es ist im Grunde nutzlos, zu fragen, ob die Auserwählung dieser Wenigen geschehen, weil diese vermöge ihrer geistig-sittlichen Richtung, ihres Glaubens und ihrer Tugend sich ganz besonders würdig und für ihre Aufgabe tauglich erwiesen; oder ob die göttliche zuvorkommende Gnade um dieser ihrer Aufgabe willen sich in ihnen besonders wirksam erwiesen. Man wird Beides in gleicher Weise und Beides zusammen festhalten müssen. Soweit uns aber ein Einblick gewährt ist in die Wege der göttlichen Vorsehung, ist ihre Auserwählung geschehen in erster Linie im Interesse und zum Nutzen der Gesammtheit, des Reiches Gottes auf Erden, so daß sie ihr Heil wirkten in demselben Verhältniß, als sie sich zu tauglichen und würdigen Organen für ihre höhere Aufgabe heranbildeten.

Diese Aufgabe bezeichnen wir ein für allemal als Apostolat, Sendung im Dienste des Reiches Gottes auf Erden. In den Bereich dieser Aufgabe fallen alle jene Dienste, welche der Einzelne der höhern Form der menschlichen Societät, d. i. der Kirche, leistet und durch die Kirche auch wieder der irdischen Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft. Es gibt eine spezielle Nachfolge Christi, welche sich in der Erwählung und Ausübung des Apostolats vollzieht und welche allerdings auch sittliche Leistungen fordert, welche das Evangelium Christi nicht Allen zur Aufgabe und zur Bedingung des Heils macht. Hier scheiden sich zwei Lebenswege.

Wir betrachten nun die Idee des Apostolats, wie sie

im Evangelium grundgelegt iſt und wie ſie ſich im Leben der Kirche fortwährend realiſirt.

Nachdem die Apoſtel in den Dienſt des Herrn getreten, da bekam jenes Wort des Herrn von der Unmöglichkeit, zweien Herren zu dienen [1]), für ſie eine prägnante Bedeutung; ſie konnten nicht zugleich Gott dienen und dem Mammon; ſie mußten ihre Netze verlaſſen, um hinfür Menſchen zu fiſchen; für ſie gab es keinen heimathlichen Boden mehr und keine irdiſchen Beſchäftigungen; ſie waren Nachfolger deſſen, der nicht hatte, wohin er ſein Haupt lege. War es auch nur Weniges, was ſie verließen, ſo war es doch ihr Alles; und der Arme trennt ſich von ſeinem Wenigen ebenſo ſchwer als der Reiche von ſeiner Fülle. Aber mit dem irdiſchen Beſitz fällt auch die Sorge hinweg. Als Jeſus ſeine Apoſtel ausſandte, das Reich Gottes zu predigen, ſprach er zu ihnen: „Nehmet nichts mit auf den Weg, weder Stab noch Taſche, weder Brod noch Geld; auch nicht je zwei Röcke ſollet ihr haben.“ [2]) Wenn ſie dieſer Weiſung gehorchten, ſo waren ſie berechtigt, ſich aller Sorge zu entſchlagen und auf die göttliche Vorſehung zu bauen, welche die Vögel des Himmels ernährt und die Lilien kleidet, und welche denen, die zuerſt das Reich Gottes ſuchen, alles Andere zulegen wird [3]). Aber noch mehr. Die Apoſtel hatten Anſpruch auf den Unterhalt von Seiten der Gläubigen; Gott ſorgt, daß es den Seinigen nicht am Nothwendigen fehle [4]); aber er ſorgt ſo, daß er dem Einen die Sorge abnimmt und ſie dem Andern auflegt und daß ſomit Einer des Andern Laſt trägt.

1) Matth. 6, 24.
2) Luc. 9, 2—3.
3) Matth. 6, 25—34.
4) Luc. 22, 35. 36.

Mit der apostolischen Armuth war eine zweite Form der Weltentsagung von selbst gegeben, die Loslösung aus dem Verband der Familie, die Ehe- und Kinderlosigkeit. Es bedarf an diesem Orte wohl keines Beweises, daß auch solche Apostel, welche wie Petrus vor ihrer Berufung verehelicht waren, den Freuden und Annehmlichkeiten des Familienlebens in ihrem Missionsberuf entsagen mußten, und wie Paulus von der Virginität dachte, ist ohnehin bekannt. Es hieße nun allerdings die Bedeutung der geschlechtlichen Enthaltsamkeit abschwächen, wollte man den Grund der Ehelosigkeit der Apostel blos darin finden, daß sie ihnen eine größere Unabhängigkeit gewährte, eine Reihe von Lebenssorgen abnahm und eine vollere Hingabe an ihren Beruf ermöglichte. Aber man muß diesen Gesichtspunkt doch miteinbeziehen, wenn man die Virginität würdigen will, und wir berufen uns darauf gegenüber einer andern fast frivolen Anschauung, wornach die Loslösung des Dieners der Kirche aus den Familienbanden geradezu ein Hinderniß ächt apostolischer Wirksamkeit wäre, weil sie ihn den rein menschlichen Empfindungen, Erfahrungen und Pflichten entfremde.

Schwieriger dürfte es scheinen, als dritte sittliche Forderung des Apostolats die Idee des Gehorsams aus dem Evangelium zu erweisen. Man kann sich ein Bild vom Gehorsam ausmalen, welches sich mit der Würde eines Christen, geschweige denn eines Apostels, nicht vertrüge und welches uns geradezu wie ein Spott erschiene auf die wahre männliche Unabhängigkeit und geistige Freiheit. Diese Art von Gehorsam ist aber auch gar nicht gefordert. Aber was den Geist und das Wesen des christlichen Gehorsams ausmacht, das ward den Aposteln reichlich zugemessen, die Hingabe der ganzen Persönlichkeit an den Beruf, der Verzicht auf Ehren

und Würden der Welt, Demüthigung und Dienſtbarkeit nicht blos gegenüber der Welt, ſondern auch der Jünger gegen einander (Matth. 20, 25—28; Luc. 22, 25—27), und endlich das Martyrium.

Man wird zunächſt geſtehen müſſen, daß aus den ſittlichen Uebungen, von denen wir geredet, den Apoſteln ein großer Theil ihrer ſittlichen Kraft, ihrer materiellen und geiſtigen Freiheit entfloſſen iſt, und daß von ihren Uebungen, ihren materiellen und perſönlichen Opfern ſich ihre Wirkſamkeit im Weinberge des Herrn befruchtete; die Strenge ihrer Aſceſe, die Selbſtloſigkeit und Uneigennützigkeit ihres öffentlichen Auftretens gab ihren Worten Kraft und Nachdruck. Dennoch haben wir damit das tiefſte Weſen ſittlicher Vollkommenheit, welche im Apoſtolat verlangt wird, noch nicht ausgedrückt. Es lag offenbar in der Beſtimmung der Apoſtel, ein ſittliches Ideal vor den Augen der Welt darzuſtellen und zu verwirklichen; nicht nur die chriſtliche Lehre, ſondern auch die chriſtliche Sitte ſollte die Welt umgeſtalten und erneuern; nicht blos für die Lehre gibt es eine Hinterlage in der Kirche; auch das chriſtlich ſittliche Ideal muß in der Kirche Geſtalt gewinnen, um von da aus reinigend und heiligend zu wirken auf die ſittlichen und ſocialen Zuſtände der Menſchheit.

Das ſittliche Ideal im höchſten Sinne des Wortes iſt Chriſtus ſelbſt, und wir müſſen einen Augenblick auf das Leben Chriſti zurückgreifen, um das, was wir oben angedeutet, klar zu machen. Nichts fällt in der irdiſchen Erſcheinung Chriſti ſo ſehr in die Augen, als ſeine Armuth und Niedrigkeit, und es iſt unmöglich, die ſittliche wie ſociale Bedeutung dieſer Lehre und dieſes Beiſpiels der Armuth zu verkennen; es liegt darin ein Lebensprincip der chriſtlichen

Societät, in welcher die Armuth, die Arbeit, die Entſagung und die Wohlthätigkeit zu Tugenden erhoben worden ſind. Nicht ebenſo allgemein würdigt man die ſociale Bedeutung der Geburt des Herrn aus der reinen Jungfrau, und Chriſti eigene Jungfräulichkeit. Gewiſſe Moraliſten möchten bei der Debatte über den Werth der Virginität die Perſon des Gottmenſchen am liebſten aus dem Spiel laſſen, etwa wie man nach den Grundſätzen des parlamentariſchen Brauchs die Perſon des Königs von der Debatte ausſchließt. Aber man gebe uns nur eine volle und runde Antwort auf die Frage: warum widerſtrebt es dem chriſtlichen Zartgefühl, uns Chriſtus, der in Allem uns gleich geworden — die Sünde ausgenommen — als Gatten und Familienvater vorzuſtellen? Warum anders, als weil es eben im Menſchenleben noch etwas Höheres gibt als das Geſchlechtsleben und weil wir in Chriſtus immer und überall das Höchſte, was des Menſchen würdig iſt, ſuchen und finden? Eben ſo wenig mag man ſich gerne eine richtige Vorſtellung machen von der Selbſtentäußerung und von der Knechtsgeſtalt, in welcher Jeſus erſchien [1]); dieſe bedeutet nämlich nicht blos die Armuth und Niedrigkeit der menſchlichen Erſcheinungsweiſe, ſondern geradezu eine Dienſtbarkeit, vermöge deren Jeſus gehorſam geworden bis zum Tode. Und auch hier müſſen wir die Worte in ihrer vollen Bedeutung nehmen; auch Jeſus fiel es ſchwer, dieſen Gehorſam zu leiſten, er empfand die Bitterkeit ſeiner Erniedrigung und die Größe ſeines Opfers. Wie das möglich iſt, daß dem Gottmenſchen eine Leiſtung des Gehorſams gegen den himmliſchen Vater ſchwer fällt, daß er etwas Anderes wünſcht und darum betet, als

1) Phil. 2, 7. 8.

was der Vater will, bleibt uns freilich undurchdringlich. Aber der Schweiß, der wie Tropfen Blutes zur Erde niederrinnt, und das Gebet im Oelgarten ſagen es uns, daß es den Herrn eine Ueberwindung koſtete, ſeinen Willen dem ſeines Vaters zu unterwerfen, daß Jeſus in ſeinem Gemüthe erſchauerte ob des bevorſtehenden Opfertodes, daß er nicht blos am Leibe, ſondern auch an der Seele litt. So iſt Chriſtus das Vorbild im Gehorſam geworden. In ſolcher Weiſe erkennen wir die Armuth, die Jungfräulichkeit und den Gehorſam als die Signatur der wahren Nachfolge Chriſti, gleichwie die Signatur der Welt iſt: „die Begierlichkeit des Fleiſches und die Begierlichkeit der Augen und die Hoffart des Lebens“ [1]).

Das Werk Chriſti zur Erlöſung der Menſchheit iſt nicht abgeſchloſſen in ſeiner Lehre, auch noch nicht in ſeinem Tugendbeiſpiel, ſofern dieſes letztere nur als ein tranſcendentes Ideal gefaßt würde; Chriſtus lebt auf Erden fort, nicht nur in ſeiner Lehre, ſondern auch in ſeinem Werke, das Böſe durch das Gute überwindend. Das Tugendideal, das für uns in dem Leben Jeſu liegt, muß Realität gewinnen in ſeinem Reiche auf Erden. Es liegt in der Aufgabe der Kirche und iſt eine ihrer Lebensbedingungen, daß die höchſten Ideale reiner Sittlichkeit in ihr dargeſtellt werden und daß in Kraft dieſes idealen Lebens die Wirkſamkeit des Chriſtenthums für die Welt ununterbrochen fortgeſetzt werde. Die Armuth Chriſti muß in der Kirche dargeſtellt werden, damit den Armen das Evangelium verkündet werde. Dasſelbe gilt von der Virginität und vom Gehorſam.

Merkwürdig iſt in dieſer Beziehung die Schilderung,

1) 1. Joh. 2, 16.

welche von der ersten christlichen Gemeinde zu Jerusalem in der h. Schrift gegeben ist. Es offenbart sich in dieser Gemeinde eine eigenthümliche organisatorische Kraft, die zu einer praktischen Ausgestaltung des christlichen Lebens drängt; das Princip der Gemeindebildung prägt sich eben darin aus, daß man nicht bei einem religiösen Convent stehen bleibt, sondern eine Neubildung auch auf dem weltlich socialen Gebiete anstrebt. Diese erste Gemeinde mußte bekanntlich als Vorbild gelten für manche spätere communistische und socialistische Bestrebungen mit mehr oder weniger religiöser Färbung. Ebenso hat diese erste Christengemeinde das Vorbild geben müssen für bestimmte Formen der Sektenbildung z. B. für die „Brüdergemeinde" und pietistische Versammlungen. Nun hat man allerdings die Erfahrung gemacht, daß, wenn jene erste Gemeinde nichts weiter gewesen wäre als eine socialistische oder pietistische Brüdergemeinde, dieselbe eben so wenig zu einer großen weltumfassenden Kirche sich hätte auswachsen können, als es jene Sekten zu einer großen organisirten Gesellschaft gebracht haben. Man hat nämlich die Bedeutung der ersten Gemeinde fälschlich dahin verstanden, als wäre diese, wie der Urtypus, so auch schon das voll ausgeprägte religiös sittliche Ideal der christlichen Kirche; man hat nicht beachtet, daß sie erst im Stadium der beginnenden Entwicklung steht, daß verschiedene Kräfte in ihr noch in gebundenem Zustande sich befinden, daß verschiedene Lebensprincipien der Kirche noch im Zustande des Keimes sich darstellen; die Gemeinde ist noch unfertig, einzelne Institutionen sind noch erst Versuche, wie z. B. eben die facultative Gütergemeinschaft. Es ist nicht von ungefähr, daß sie die apostolische Gemeinde heißt. Denn das Apostolat

und das irdisch sociale Element sind noch nicht von einander geschieden.

Nicht als ob etwa das Grundprincip der hierarchischen Ordnung, der Unterschied des clerikalen Amtes von der Gemeinde der Laien, dem Urchristenthum unbekannt gewesen wäre; wir können diesen Unterschied hier einfach als etwas Gegebenes voraussetzen. Und wenn es nun eine besondere Aufgabe innerhalb des Christenthums für einen besondern Stand gibt, so wird es wohl auch besondere Standespflichten und Standestugenden geben. — Dieser Schluß liegt nahe, aber dennoch stimmt er nicht mit dem zusammen, was wir zu erweisen uns vorgenommen haben; wir hätten damit nur statt des Unterschieds von Kloster- und Weltmoral einen Unterschied von Priester- und Laienmoral, und wir wären um keinen Schritt weiter in der Erkenntniß der sittlichen Prinzipien des Christenthums. Der hierarchische Standesunterschied fällt nicht genau zusammen mit unserer Unterscheidung der beiden Lebenswege; aber er bietet uns wenigstens den Anknüpfungspunkt. Wenn es eine Nachfolge Christi giebt, die einer speciellen providentiellen Aufgabe der christlichen Religion entspricht, so fällt sie zum vornehmsten Theil dem Priesterstande zu; aber nicht ausschließlich diesem. Gerade im moralischen und nicht im hierarchischen Sinne ist es zu verstehen, wenn das christliche Volk in seiner Gesammtheit genannt wird „ein geistlich Haus, eine heilige Priesterschaft, um darzubringen geistige Opfer", und wieder: „ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliges Volk" [1]). Die Idee des Apostolats wird nicht einzig durch den Clerikalstand verwirklicht; es soll ein Jeder nach

1) 1. Petr. 2, 5. 9.

dem ihm zugewieſenen Maße an dieſer Aufgabe Theil nehmen.

Das muß nun concreter dargeſtellt werden. Das Apoſtolat hat die Beſtimmung, das Werk Chriſti auszuwirken in der Welt, das Reich Chriſti zu erhalten und auszubreiten im ganzen Umfang ſeiner religiöſen, ſittlichen und ſocialen Wirkſamkeit. Wir unterſcheiden eine dreifache Form des Apoſtolats; ein Apoſtolat des Wortes, ein Apoſtolat des Gebetes und des Opfers, und ein Apoſtolat der werkthätigen Liebe.

a. Das Apoſtolat des Wortes.

An der großen Miſſionsaufgabe, der Verkündigung der Heilslehre unter den Völkern, läßt ſich am deutlichſten die Idee des Apoſtolats klar machen; hier tritt ſie anſchaulich, gewiſſermaßen körperlich vor unſern Blick; von dieſer Miſſion haben die Apoſtel ihren Namen; wir können die Aufgabe dieſer Art von Apoſtolat ziemlich genau umſchreiben und wir wiſſen, daß es gerade für dieſe Aufgabe einer ſpeziellen Sendung bedarf. Ohne Predigt kein Glaube; „wie aber werden ſie predigen, ohne daß ſie geſendet werden?“ [1]) In die Aufgabe des Apoſtolats fällt alſo jegliche Art von Verkündigung der Heilslehre, durch welche der Glaube bedingt iſt. Die Sendung aber für den Dienſt des Wortes fällt im Allgemeinen zuſammen mit der Erwählung für den Klerikalſtand — wobei uns zunächſt die weitere hierarchiſche Gliederung des Klerus in ein magisterium und ein ministerium, ſowie der Unterſchied zwiſchen der immanenten Lehr-

1) Röm. 10, 14. 15.

gewalt des biſchöflichen Amtes und der übertragenen des Prieſters nicht berührt. Wir haben einen Lehrſtand und können von beſtimmten ſittlichen Eigenſchaften reden, welche die Befähigung zu dieſem Stande bedingen.

Es klingt faſt wie ein Gemeinplatz, wenn wir für den Boten der Heilslehre einen hohen Grad von ſittlicher Tüchtigkeit und Tugend fordern; den theologiſchen und pſychologiſchen Beweis hiefür wird man uns erlaſſen; nur von jenen ſittlichen Eigenſchaften, welche für den tüchtigen Miſſionär Chriſti beſonders charakteriſtiſch ſind, ſollen einige erwähnt werden; dieſe ſind Geradheit und Offenheit, die keinen geheimen Hinterhalt im Herzen des Redners befürchten läßt, Treue der Ueberzeugung, Freimuth des Bekenntniſſes, Uneigennützigkeit und Unabhängigkeit. Der Redner darf nicht ſcheinen, das Seinige zu ſuchen, noch auch das Lied deſſen zu ſingen, deſſen Brod er ißt. Die heilige Sache muß ihm höher ſtehen als perſönliche Ehre und Erfolge, als Wohlleben und Weichlichkeit und Genuß; er muß ſich auf einer ſittlichen Höhe über dem Niveau der gemeinen Sittlichkeit bewegen. Man muß der Wahrheit mit prieſterlicher Aufopferung dienen; jede wahre Ueberzeugung und Begeiſterung hat ihr Martyrium.

Wir berufen uns auf die Erfahrung, wenn wir die Beſtätigung für das Geſagte vor Allem in der Wirkſamkeit des Ordensmannes, des Mönchs, ſuchen. Der Ordensmann, wenn er wahrhaft iſt, was er ſein ſoll, wenn er in Wahrheit nicht blos das Gewand, ſondern auch den Geiſt der apoſtoliſchen Armuth in ſich trägt, iſt zu allen Zeiten der rechte und wahre Miſſionär geweſen; er predigt nicht blos durch ſein Wort, ſondern auch durch ſein Gewand, durch ſeine Tugend; er verlangt nicht, daß ſeine Zuhörer dieſelbe Form

der Abtödtung üben, die er ſelbſt übt; indem er ſelbſt mehr thut, als er von ihnen verlangen kann, beſticht er ihre Herzen und macht ſie bereitwillig, wenigſtens das Leichtere zu thun.

Und doch iſt das Mönchthum nicht eigentlich in erſter Linie, ſondern nur ſubſidiär mit dem Dienſte des Wortes betraut; in erſter Linie ſtehen auch hier, wie in jedem Zweige der Paſtoration, die Weltprieſter. Nicht die ſpezifiſche Form des Mönchthums, wohl aber etwas vom wahren geiſtigen Gehalt deſſelben verlangt die Kirche von ihren Miſſionären, und wir wollen nicht ſo ganz gering anſchlagen, daß die Kirche ihren Prieſtern im Ganzen ein höheres Maß perſönlicher Freiheit in der Wahl der Wege zur Vollkommenheit verſtattet, als dieß innerhalb einer Ordensgemeinſchaft der Fall zu ſein pflegt. Es hat wohl eine tiefe pſychologiſche Berechtigung, iſt aber nicht im ſtrengen Sinne weſentlich, wenn die kirchliche Geſetzgebung die perſönliche Freiheit welche dem Prieſter nach dem Evangelium gewährt iſt, durch poſitive Gebote über klerikale Sitten, über Cölibat u. ſ. w. wieder einſchränkt.

Dagegen leitet der Ordensſtand im engern Sinne ſeine Berechtigung als Stand innerhalb der Kirche eben davon ab, daß er Theil nimmt an den Aufgaben des Apoſtolats. Darin liegt ſeine Kraft und Weihe; ein Ordensinſtitut, das ſich den großen Aufgaben der irdiſchen Beſtimmung der Kirche entziehen wollte, hätte weder Berechtigung noch Lebenskraft.

Iſt aber einmal erkannt, daß es auch außerhalb des Prieſterſtandes noch Träger einer apoſtoliſchen Aufgabe gibt und daß der Lehrſtand nicht eine Kaſte iſt, an welche ausſchließlich die Gaben des Geiſtes und der Erkenntniß gebun-

den wären, ſo können wir noch einen Schritt weiter gehen. So gewiß während der erſten Verbreitung des Chriſtenthums Mancher, der nicht mit biſchöflichen Briefen verſehen war, die Kunde vom Erlöſer aus Judäa weiter trug in die Kreiſe ſeiner Angehörigen und Bekannten und dadurch den kirchlichen Predigern die Wege bahnte; und ſo gewiß jeder Familienvater ein Lehrer der Religion für ſeine Familie ſein kann und ſoll, ſo gewiß muß man nicht nothwendig Kleriker oder Mönch ſein, um am Apoſtolat des Wortes mitzuarbeiten nach Maßgabe beſonderer Fähigkeit und Lebensſtellung, auf dem Gebiete der Preſſe, der Wiſſenſchaft u. ſ. w. Jede Wahrheit auch in natürlichen Dingen iſt Förderung der heiligen Sache. Der Dienſt der Wahrheit und Wiſſenſchaft iſt auch ein Prieſterthum und fordert Tugenden und Opfer, ob man ſie nun mit den ſog. evangeliſchen Räthen umſchreiben könne oder nicht. Es gibt einen Beruf auch für dieſes Prieſterthum der Erkenntniß und Wiſſenſchaft; auch er verlangt gewiſſe ſittliche Dispoſitionen, Tugendübungen, Geiſteskämpfe, Entſagungen und Opfer; und wenn wir dieſelben unter den Begriff des „Rathes" bringen, ſo wird man uns kaum widerſprechen können.

b. Das Apoſtolat des Gebets.

Wir treten hier in das Gebiet der Myſtik ein; wir betrachten jene innere Seite des chriſtlichen Gnadenlebens, welche hauptſächlich in Gebet und Gottesdienſt ſich kund gibt und eben daraus ihre Kraft ſchöpft. Auf dieſem Wege myſtiſcher Hingabe gewinnen wir jenes innerliche Chriſtenthum, von welchem der Apoſtel redet in den Worten: „Nicht mehr ich lebe, ſondern Chriſtus lebt in mir." Gebet, Gottesdienſt,

mit einem Worte Religion, bezeichnen das Kommen des Reiches Gottes in unserm Innern [1]); es ist der Lebensnerv des Christenthums und eine gemeinsame Aufgabe aller Christen. Darum ist es auf den ersten Anschein frappant, wenn man von Religiosen, von einer vita religiosa, in solcher Weise reden hört, als ob Religion und Ordensleben eines und dasselbe sei. Schroffer kann man den Gegensatz zwischen Kloster und Welt nicht fassen, als wenn man den Eintritt ins Kloster den Eintritt ins religiöse Leben nennt. Dennoch dürfen wir an diesem Sprachgebrauch der ascetischen Theologie nicht wegwerfend vorübergehen; es liegt Sinn darin. Ja wir verschärfen den Eindruck der Überraschung noch, indem wir den verborgensten Hintergedanken jenes Sprachgebrauchs hervorkehren, das ist der Gedanke einer Stellvertretung in der Übung der Religion. Die Religiosen üben Religion, beten, opfern, kasteien sich — an unsrer Statt; vulgär gesprochen, sie thun mehr an religiösen und ascetischen Uebungen als Ersatz für das, was die Welt zu wenig thut; sie wandeln den Weg der evangelischen Räthe zum Entgelt für das, um was die Mehrzahl der Christen hinter der Erfüllung der Gebote zurückbleibt.

Diese Idee der Stellvertretung, so schwer faßlich sie ist, hängt doch unmittelbar zusammen mit der Heilsöconomie und wird annehmbar, sobald wir die erlöste Menschheit unter dem Gesichtspunkt einer realen Einheit betrachten. Die erste und urbildliche Art von Stellvertretung im System der Heilsordnung ist gegeben in der stellvertretenden Genugthuung Christi; diese beruht darauf, daß Christus unser Einer geworden ist, unser Volksgenosse und Blutsver-

1) Luc. 17, 21.

wandter; um deſſentwillen konnte er unſre Mängel auf ſich nehmen, unſre Sünde büßen, unſre Strafe tragen. So wird die Stellvertretung des einen Menſchen (der Menſchheit) vor Gott durch einen andern Menſchen (den Menſchenſohn) ein Begriff unſrer Theologie, der ſymboliſch und typiſch dargeſtellt iſt in dem Opfer, ſowohl dem jüdiſchen als dem heidniſchen, und ſeinen Vollzug findet im Opfertode Chriſti ſelbſt. Vom Opfer Chriſti als dem Urbild werden wir auf eine andere Art von Opfer geführt, die freilich nur in abgeleiteter Weiſe Opfer heißt; nach dem Opfer, das Chriſtus für uns gebracht, gibt es auch ein ſolches, das wir Chriſto und in ihm der ganzen erlöſten Menſchheit bringen müſſen.

Es hat ſich, man möchte faſt ſagen unbewußt, der Sprachgebrauch gebildet von Opfern, die man der Menſchheit, dem Staate, der Wiſſenſchaft u. ſ. w. bringt. Das hat einen tiefern Sinn, als man gewöhnlich ahnt; es liegt darin nichts Geringeres als die Idee der Stellvertretung. Der Einzelne opfert ſich dem Ganzen, d. h. er übernimmt eine Leiſtung, die in der Beſtimmung der Geſammtheit liegt, die aber nur vom Einzelnen durchgeführt werden kann; dadurch gewinnen ſolche Leiſtungen einen idealen Werth, der den materiellen weit übertrifft. Der geworbene Söldling, der im Kampfe fällt, gibt auch ſein Leben dar; aber man nennt ſeinen Tod doch nicht mit derſelben Emphaſe einen Opfertod, wie den Tod des Bürgers, der im Kampfe für ſein Vaterland ſtirbt. Was macht nun den Tod des Letztern zum Opfertod? Dieſes, daß er pro aris et focis, für Haus und Hof kämpft, daß er ſein Leben einſetzt für die Seinigen, für ſein Volk. Er thut es auf den Ruf hin, der an ihn ergangen; und es fällt Niemanden ein, diejenigen, die nicht zum Kampfe berufen worden, des Mangels an Patriotismus

zu zeihen darum, daß ſie nicht ſelbſt unter die Waffen getreten, daß ſie ſich vielmehr durch die Tapfern des Kriegsheers haben vertreten laſſen.

So gibt es nun auch eine militia Christi, einen Kampf für ein höheres Vaterland, ein Opferleben und einen Opfertod, ein Abſterben der Welt, um ganz den höheren Intereſſen des Geiſtes, der Religion, der Kirche zu leben; und wir ſchreiben einem ſolchen Opfer einen wahren, im beſten Sinne idealen Werth zu. Wie einſtens Moſes ſein Leben anbot dem Herrn zur Sühne für ſein Volk, und wie auf das Gebet des Moſes der Herr ſeinem Volke Sieg verlieh, ſo ſchreiben wir auch einem reinen Opferleben der Frommen, den Gebeten der Gerechten, der heiligen Pſalmodie der Mönche einen propitiatoriſchen Werth zu.

Wir müſſen dieß in einer concreten Anwendung erläutern. Unſer Glaube ſagt uns, daß Jeſus Chriſtus in ſteter ſacramentaler Gegenwart in unſern Kirchen weilt; wir können uns ſchwer darüber verantworten, daß nicht fromme Chriſten wie eine heilige Zeltwache Tag und Nacht hier verweilen und dasjenige im Werke vollbringen, was die karge Flamme des „ewigen Lichtes“ ſymboliſch andeutet, nämlich den fortwährenden Tribut der gebührenden Anbetung und des heiligen Dienſtes. Wie nun, wenn einzelne Fromme oder ganze Genoſſenſchaften ſich's zur beſondern Aufgabe machten, das tägliche und ſtündliche Gebetsopfer darzubringen, ſo daß keine Stunde des Tages und der Nacht vergeht, da nicht Gebet, Anbetung und Lobpreis von menſchlichen Lippen dem Höchſten dargebracht wird? — Das iſt nur einer der Geſichtspunkte, unter welchen gewiſſe religiöſe Uebungen und Verpflichtungen, das Brevier des Prieſters, der

nächtliche Gesang der Mönche, die Nachtwachen in den Kirchen „zur ewigen Anbetung" gewürdigt werden müssen.

Als Jesus in Gethsemane in Todesangst rang, hat er seinen Jüngern den Vorwurf nicht erspart: so konntet ihr nicht eine Stunde mit mir wachen? Was die Jünger damals nicht gethan, das soll doch jetzt von treuen Nachfolgern des Herrn geschehen. Es ist eine besondere Art von mystischer Vereinigung mit Christus, welche sich die besondere Betrachtung des Lebens und Leidens des Erlösers zur Aufgabe macht; ein Nachfolgen in den Fußstapfen des Herrn durch innerliche Vergegenwärtigung der einzelnen Momente seines Leidens und seines Opfers; aus dieser Betrachtung entspringt sodann das innere Mitleiden, das Nachempfinden seiner Schmerzen in der gläubigen Seele. Wie Christus unsere Natur angenommen, unsre Sünden und unsre Schmerzen getragen, so will die gläubige Seele auch Christi Leiden tragen, dieselben in sich selbst abprägen, um auf diese Weise Christo ähnlich zu werden bis zu einer geheimnißvollen Verähnlichung mit Jesus, welche der Apostel erreicht und angedeutet hat mit den Worten: „Ich trage die Malzeichen des Herrn Jesu an meinem Leibe" [1]). Diese mystische Vereinigung und Verähnlichung mit Jesus durch Gebet, Contemplation und Ascese zu erreichen ist das Ziel besonders der sog. beschaulichen Orden. Nur wer sich in principiellen Gegensatz zu der katholischen Erlösungstheorie stellt, kann in Abrede stellen, daß eine solche Nachfolge Christi ein tief religiöses und christliches Element darstellt, ein hohes Ideal von Opferleben. Es ist nur scheinbar, wenn man eine solche Beschaulichkeit in Gegensatz zum thätigen oder nützli-

1) Galat. 6, 17.

chen Christenthum stellen will. Wir dürfen auch hier das stellvertretende Opfer so hoch taxiren, daß wir demselben einen Werth für die ganze christliche Kirche zuerkennen. Die Uebungen einer solchen „Religion" gehören zu jenen idealen Bestrebungen der Menschheit, welche wie auf einem andern Gebiete die Werke der ächten Wissenschaft und Kunst weit höher stehen als materielle Arbeit. Man muß freilich wünschen, daß Alles in der rechten Art geschehe „mit der Meßschnur, nach Gewicht und Maß" [1]); aber man darf auch hier die Sache selbst nicht büßen lassen, was da und dort Mißverständniß und Mißleitung in der Form verschuldet. Schwärmerei ist nicht Religion, aber alles Hohe und Gotteswürdige kommt nicht ohne außergewöhnliche Anstrengungen zu Stande; und wenn man einem hochbegabten Geiste, dem Künstler oder Gelehrten, manche Extravaganzen verzeiht, weil wir ohne seine Fehler eben auch seine großen Schöpfungen nicht hätten, so soll man auch nicht allzustreng richten über Ueberschwänglichkeit der religiösen Empfindung und über ein Uebermaß von Ascese und Opfergeist.

Das Gesagte kann genügen, um sich eine Vorstellung davon zu machen, was wir mit dem Apostolat des Gebets meinen. Ein solches stellvertretendes Gebets- und Opferleben fällt nun gewiß unter die Pflichten des priesterlichen Standes. Aber eben nicht ausschließlich. Die Mystik dieser innerlichen Religion ist nicht das Ganze der priesterlichen Lebensaufgabe; sie kann ihn nicht einzig beschäftigen, sein Leben kann in ihr nicht aufgehen. Aus demselben Grunde aber, weil der Priester das ascetische mit dem thätigen Leben und Wirken verbinden muß, erklärt es sich auch, daß in

1) III. Mos. 19, 35. Weish. 11, 21.

ihm die Cultur dieſer höhern Myſtik noch nicht den Höhepunkt erreicht; daß gewiſſermaßen eine Lücke bleibt, die durch freiwillige Opferliebe Anderer ausgefüllt werden kann und ſoll. Darum fällt der Prieſterſtand mit dem Ordensſtand nicht zuſammen; aber es hat einen guten Sinn, wenn man die Orden doch auch zum Klerus rechnet, unangeſehen die Ordination, welche einzelnen oder der Mehrzahl der männlichen Ordensmitglieder ertheilt wird. Der Ordensmann, die Nonne lebt ein Prieſterleben auch ohne Sacrament der Weihe.

Ob nun ein Jeder, der ſolchen Opfergeiſt in ſich trägt, ſich abſondern, einer geiſtlichen Communität anſchließen und durch Gelübde binden müſſe, wollen wir hier nicht erörtern. Genug, wenn wir die Sache nehmen, wie ſie uns geſchichtlich erſcheint. Jede Blüthe des geiſtlichen Lebens braucht ihren beſondern Boden und ihre beſondere Cultur; nicht jedes Kloſter iſt eine Pflanzſtätte ſolcher Myſtik geworden oder geblieben; aber wer die wahre Myſtik oder, wie der zarte Ausdruck des Mittelalters lautet, die heilige Gottesminne ſuchen will, muß ſie doch in jenen Klöſtern ſuchen, in denen am treueſten die Armuth, Weltentſagung und klöſterliche Zucht bewahrt wurde.

Haben wir im Bisherigen einen beſondern Stand für das Apoſtolat des Gebetes, den Prieſter- und Ordensſtand, vorausgeſetzt, in welchen man auf Grund eines ſpeziellen Berufes eintritt, ſo kann dieß doch wieder nur mit einer Modification gelten. Schon die Idee der Stellvertretung darf man nicht rein äußerlich faſſen, als ob der Eine um der Mehrleiſtung des Andern willen von ſeinen eigenen ſittlichen und religiöſen Pflichten entbunden würde; wir können uns keinen Stellvertreter kaufen, der an unſrer Statt

einstens vor dem ewigen Richter erschiene. Auch Christus selbst hat nicht in dem Sinne für uns Stelle vertreten, daß wir das Heil erlangen, ohne daß wir selbst an unsrer Heiligung arbeiten. So darf auch unser Keiner ganz entlastet werden von der Christusnachfolge durch Gebet und Opfer.

c. Das Apostolat der werkthätigen Liebe.

Die Kirche Christi ist so wenig ein blos jenseitiges Reich und hat so wenig eine blos transcendentale Aufgabe, daß, wie wir oben erwähnt, schon die erste christliche Gemeinde sociale Probleme zu lösen sich anschickte. Und es waren nicht etwa Utopien, an deren Verwirklichung man sich abmühte; man legte praktisch Hand an zur Linderung gesellschaftlicher Nothstände; man organisirte die werkthätige Liebe, beauftragte bestimmte Diener der Kirche mit einer geordneten Pflege der Armen, der Wittwen und Kranken und wies dafür, sowie für den Unterhalt der Kleriker, aus den gesammelten Spenden der Gläubigen die nothwendigen Mittel an. War die einzelne Gemeinde arm und traten in ihr Nothstände ein, so wurden von reichern Gemeinden Beiträge erbeten und gesendet.

Doch es bedarf keiner langen Ausführung, um zu erweisen, daß die Kirche von Anfang an einen bestimmten und sehr weiten Umkreis socialer Aufgaben zu lösen sich anschickte. Von unten herauf und von innen heraus sollte die Gesellschaft veredelt und gehoben werden; materielle Hilfe sollte die Brücke bilden zur geistigen Neuschaffung; materielle Cultur den Boden bereiten für die höhere Cultur des Geistes. Es ist kaum ein Gebiet der socialen Interessen, welches die Kirche nicht ihrer Thätigkeit vindicirt; Alles was zur Lin-

derung irgend einer Noth dient, Alles was zum menſchenwürdigen Daſein gehört, die Würde der Ehe und der Familie, die ſocialen Rechte des Weibes, die Aufhebung der Sklaverei und Leibeigenſchaft, Schutz der Völker gegen politiſche Deſpotie und Anarchie, Förderung aller freien Entwicklung der menſchlichen Kräfte, Schule, Wiſſenſchaft — Alles nimmt die Kirche für ihre Thätigkeit in Anſpruch. Sie kann ſich in dieſe Aufgaben mit andern geiſtigen und politiſchen Mächten theilen; aber ſie kann nie, ohne ſich ſelbſt untreu zu werden, aus dieſem Arbeitsfeld ſich freiwillig zurückziehen.

Für unſern Zweck aber fragt es ſich, ob auch hier eine Gliederung der Stände ſtatthaft ſei, ob das Apoſtolat der Charitas an einen beſondern Stand und Beruf gebunden ſei. Ja und nein! Die werkthätige Liebe iſt ſo ſehr allgemeine Chriſtenpflicht, daß gerade ſie als das Zeichen der wahren Jüngerſchaft Chriſti bezeichnet und von den Werken der Liebe die Seligkeit im Jenſeits abhängig gemacht wird. Es können die Intentionen der Kirche nicht verwirklicht werden, wenn nicht ein Jeder nach Mannesantheil Hand anlegt zum Wohle des Ganzen. Wenn es nun aber ſchon ein tief bedeutſames Lebensgeſetz des Chriſtenthums iſt, daß Einer des Andern Laſt trägt [1]), ſo iſt eine nicht weniger bedeutſame Bedingung alles nachhaltigen Erfolgs die Organiſation oder nach einem modernen Ausdruck das Princip der Arbeitstheilung; das ſetzt nun aber Gliederung der Geſellſchaft in Stände, Genoſſenſchaften u. ſ. w. voraus.

Nun denkt man zunächſt wieder an die hierarchiſche Gliederung der Kirche; und gewiß fällt dem Prieſterthum wieder ein hervorragender Theil des Apoſtolats der Charitas

1) Galat. 6, 2.

auf die Schultern; aber nicht ihm allein. Oder iſt es wohl ein zufälliges Zuſammentreffen — oder etwa gar ein Abfall von der eigentlichen Beſtimmung, daß gerade die kirchlichen Genoſſenſchaften, die Orden, Congregationen, Brüderſchaften und Vereine, beſtimmte Provinzen des ſocialen Arbeitsfeldes ſich beſonders zugeeignet haben, die einen die Cultur des Bodens, Armen- und Krankenpflege, Loskauf der Gefangenen, die andern das Unterrichtsweſen, wiſſenſchaftliche Unternehmungen u. ſ. w.? Man muß ſich die Vortheile einer ſorgfältigen Organiſation und ſpeziell die Ueberlegenheit der Ordensgenoſſenſchaften über alle concurrirenden weltlichen oder Laienkräfte vergegenwärtigen, um die providentielle Stellung der Orden zu verſtehen.

Dieſe Genoſſenſchaften arbeiten mit einem doppelten Kapital. Das materielle Kapital erwächst aus der Vereinigung vieler Einzelkräfte zu Einem Zwecke; organiſirte Arbeit gibt materielle Erfolge und Mittel; wer kennt nicht dieſe lebendigen und nie verſiegenden Quellen der Wohlthätigkeit, ſelbſt wenn man die Klöſter nur wie jener engliſche Staatsmann als die Hühner betrachten wollte, welche die goldenen Eier legen! Anhaltende Thätigkeit, weiſe Oekonomie bei möglichſt geringen Bedürfniſſen: kein Nationalökonom kann uns beſſere Garantieen für das Gedeihen der Societät nennen. Aber was der Nationalökonom gar nicht oder kaum in Rechnung zieht, und was in Wirklichkeit den höhern Werth hat, das iſt das moraliſche oder ideelle Kapital, welches hier eingeworfen wird. Wenn wir ſagen, daß eine wahrhaft religiöſe von gutem Geiſt beſeelte Genoſſenſchaft eine Fülle von ſittlicher Kraft und Tugend, von Gnade und Segen repräſentirt, ſo iſt das zwar richtig, drückt aber noch nicht die volle Bedeutung dieſes moraliſchen Kapitals aus. Die

Tugend, hier ſpeciell die Charitas; und der auf ihr ruhende Segen iſt nicht einzig an die Werke eines beſtimmten Standes geknüpft; der Samariter im Evangelium beſchämt Prieſter und Leviten. Schon näher kommen wir der Sache, wenn wir erwägen, daß jenes Almoſen das werthvollſte iſt, das wir uns am eigenen Munde abgeſpart, jene Gabe, die uns ſelbſt ein Opfer koſtet. Es muß alſo ein beſonderer Segen auf den Liebeswerken derjenigen ruhen, welche für ſich ſelbſt auf Hab und Gut, auf Alles was die Welt begehrenswerth nennt, verzichten und ein Leben des Opfers, der Entbehrung und Entſagung erwählen um ihrer Brüder willen.

Man unterſchätze nicht das Beiſpiel und die Lehre, welche in einem ſolchen Leben des Opfers enthalten iſt. Das ſociale Elend beſteht viel weniger in der materiellen Armuth einzelner Klaſſen der Geſellſchaft, als darin, daß die Armuth drückend empfunden und ſchwer ertragen wird. Unzufriedenheit und Lüſternheit der Armen, falſche Werthſchätzung der materiellen Güter, Mangel an häuslichem Sinn, an Sparſamkeit und Entbehrungskraft, Auflöſung der Familienbande bei früh gereizter geſchlechtlicher Begehrlichkeit, Zunahme der Bedürfniſſe mit der fortſchreitenden Entwicklung des Verkehrs, des geſelligen Lebens und der Cultur überhaupt, ſodann auf Seiten der Reichen drückender Hochmuth, verletzende und brutale Schauſtellung des Luxus und des Genuſſes, Cultus der Materie: das ſind die Brutſtätten jener Aufregungen, von denen die heutige Geſellſchaft immer und immer wieder bedroht iſt. Wahrlich diejenigen haben kein Herz für das Volk oder kein Verſtändniß für deſſen wahre Bedürfniſſe, welche das rauhe Gewand des Mönchs oder den Schleier der Nonne höhnen und mit Geringſchätzung auf diejenigen herabſehen, welche Selbſterniedrigung, Ent-

behrung und Armuth zuerst an sich selbst üben, und das nicht etwa gezwungen, nicht erst in Tagen des Alters oder der Krankheit, nicht blos in vorübergehenden Augenblicken frommer Aufwallung oder Sentimentalität, sondern freiwillig das ganze Leben lang. Diese sinds, deren Armuth Andern zum Reichthum wird, sie erwerben sich damit das Recht, Andern zu predigen, Laien und Geistlichen, Königen und Päpsten.

Wir reden hier von kirchlichen Genossenschaften unter der Voraussetzung, daß sie nicht allzuweit hinter der idealen Bestimmung, welche sie sich selbst gegeben und welche ihnen in der Gesellschaft zukommt, zurückgeblieben seien. Wir haben die Orden als Träger einer ganz besondern kirchlich-socialen Aufgabe anzusehen; sie werden für diese Aufgabe befähigt eben dadurch, daß sie in einer **vita religiosa** jener geistlichen Zucht sich unterwerfen, welche in der Uebung der evangelischen Räthe besteht. Daß eine solche Geisteszucht nothwendig ist, erleidet kaum einen Widerspruch; daß gerade in den evangelischen Räthen, in diesem spezifisch geistlichen Leben, eine heilsame Disciplin gegeben ist, bewährt sich aus der Erfahrung aller Jahrhunderte.

In der hierarchischen Ordnung der Kirche sind die religiösen Genossenschaften kein organisches Glied; insofern kann man sagen, daß sie nicht schlechterdings nothwendig oder wesentlich für Darstellung der sichtbaren Kirche sind; ihre Berechtigung ist eine bedingte; dieses zeigt sich namentlich auch darin, daß es keine von der Kirche direkt und ausschließlich festgestellte Form und Regel für dieselben gibt, vielmehr die Möglichkeit und sogar die Nothwendigkeit ihrer Umgestaltung anerkannt werden muß. Es läßt sich im Einzelnen nicht behaupten, daß die Erreichung der von uns

dargestellten religiösen und socialen Zwecke nur gerade in der gebundenen Form des Ordenswesens möglich sei, noch weniger, daß alle Andern, die nicht durch Beruf oder Gelübde den sog. höhern Ständen in der Kirche angehören, von der Pflicht entlastet seien, am mystischen Liebesleben und socialen Wirken der Kirche Theil zu nehmen. Aber das läßt sich doch wieder nicht verkennen, daß die Orden nur aus einer organisatorischen Triebkraft des kirchlichen Geistes, aus einem immanenten Lebensgesetz des Christenthums ihren Ursprung nehmen können. Es ist von der göttlichen Vorsehung einem Theil der Christgläubigen ein Lebensweg zugewiesen, vermöge dessen sie sich deutlich aus der Gesammtheit der Gläubigen herausheben. Wir erkennen außer dem allgemein priesterlichen Charakter des christlichen Volkes noch ein spezielles Sacerdotium, und außer der Religion, welche die Gesammtheit der Gläubigen übt, noch eine besondere Religion, d. i. die professio monastica. Aber wir behaupten sofort, wie wir schon oben angedeutet, daß diese spezifische Art von Religion nur darin und nur soweit Berechtigung hat, als sie eine kirchlich sociale oder eine apostolische Aufgabe erfüllt; nur so hat es Sinn und Bedeutung, wenn wir von einem besondern Stand in der Kirche mit Standesrechten und Standespflichten reden, und so werden die evangelischen Räthe Standespflichten.

Wir wollen hier nicht erörtern, wie sich nach den gesellschaftlichen Zuständen der heutigen Welt die rein beschaulichen Orden zu den in Seelsorge, Wissenschaft oder Liebeswerken thätigen Orden sich verhalten und inwiefern die erstern sich eine Zukunft versprechen können. Wir wollen auch keine Wünsche formuliren über zeitgemäße Reorganisation des Ordenswesens und wollen keinen Klagen Raum geben

über etwaige Mißſtände und über ſo manchen Unverſtand, der auf dieſem Gebiete zu Tage tritt. Sollten wir nicht von Idealen chriſtlichen und kirchlichen Liebeslebens reden dürfen, weil die Wirklichkeit ſo weit hinter den Idealen zurückbleibt? Sollten wir nicht vom Weſen chriſtlicher Vollkommenheit reden dürfen, weil die zeitlichen Formen, in welche man das religiöſe Leben einzwängt, rauh, allzu körperhaft, oft faſt niedrig realiſtiſch, oder auch veraltet und unverſtändlich ſind? Dürfen wir den Philoſophenmantel eines heil. Juſtinus ſchmähen, weil etwa die Kutte des Bettelmönchs unſer entwöhntes Auge beleidigt, oder ſollen wir die Harfe Davids zerſchlagen, weil uns aus einer Kloſterkirche Chorgebet und Chorgeſang ohne Würde und ohne Geſchmack entgegentönt?

Aber eine Lehre dürfen wir doch daraus ziehen. Nicht etwa dieſes, daß jede menſchliche Inſtitution, und zwar nicht erſt in der Periode ihres Niederganges, ſondern ſchon zur Zeit ihrer moraliſchen Höhe und Vollkraft, dem gemeinen Schickſal alles Irdiſchen, der Endlichkeit und Unvollkommenheit unterworfen iſt; das iſt eine gemeine Erfahrung, welche auch bei denjenigen Inſtitutionen zutrifft, welche ihren Urſprung auf beſondere Verfügung der göttlichen Vorſehung zurückführen. Ja wenn wir das Göttliche ſelbſt mit unſerm irdiſchen Auge ſchauen dürften, würden wir es weniger vollkommen ſchauen als es in ſich iſt; und noch unvollkommener würden wir es auszuſprechen und nachzubilden vermögen. Das göttlichſte aller Werke d. i. die Kirche ſelbſt ſtellt die göttliche Idee in der harten und ſpröden Form menſchlicher Endlichkeit dar — um wie viel mehr die Inſtitution eines heil. Benedikt oder heil. Ignatius.

Aber wir gehen weiter. Dieſe Inſtitutionen blieben

um ſo gewiſſer hinter ihrem Ziele zurück und giengen um ſo ſicherer ihrem Verfalle entgegen, je mehr eine einſeitige Moral ihnen eine Bedeutung beilegte, welche ihnen nicht zukommt, je mehr man die Form über das Weſen erhob, die Beſtimmung der Orden in die äußere Form legte, Religion mit Mönchthum verwechſelte und den Religioſen um des Gewandes, des Brevirs und der Diſciplin willen für den allein vollkommenen Chriſten anſah.

Es gilt für den Klerus überhaupt und für die Regularen insbeſondere, daß man nicht Alles nach Einem Schnitte ſollte einrichten wollen; man muß Inſtitutionen werden laſſen, nicht aufdrängen. Die Zukunft des Klerus und der Orden wird davon abhängen, ob man verſteht, fallen zu laſſen was veraltet iſt, zu pflegen was Zeit und Verhältniſſe mit ſich bringen. Es ſoll nicht allen Bäumen Eine Rinde wachſen. Wenn der Kleriker nicht eine Nebenperſon in öffentlichen Dingen werden will wie im alten Rom der **rex sacrificulus**, wenn er vielmehr in der Geſellſchaft und auf ſie wirken will, dann muß er die geiſtigen Strömungen der Zeit kennen lernen und verfolgen; nicht Privilegien und nicht der Habit machen ſeinen Einfluß aus, ſondern geiſtige Regſamkeit und Freiheit.

Darum ſoll der Klerikalſtand nicht zur Kaſte werden. Der Eintritt in denſelben iſt weder das Vorrecht noch die läſtige Verpflichtung einer beſtimmten Claſſe von Gläubigen; es ſteht Allen der Weg offen zu der einen oder andern Weiſe apoſtoliſcher Wirkſamkeit; und wer immer einen ſolchen Weg erwählt, der thut es mit dem höchſten Grade perſönlicher Freiheit. Der Eintritt in das Apoſtolat iſt ein freies Opfer, der Kirche dargebracht von denjenigen, welche nach den Worten des Evangeliſten „nicht aus dem Geblüte und

nicht aus Fleiſches-Willen und nicht aus Mannes-Willen, ſondern aus Gott geboren ſind“ [1]). Dennoch ſcheint es, daß dieſe Freiheit eine weſentliche Einſchränkung erleide, ſofern der Eintritt in den Prieſter- oder Ordensſtand bedingt iſt durch beſondern göttlichen Beruf. Damit ſtehen wir vor einem neuen Problem.

Die Berufsfrage.

In welcher Weiſe ergeht der göttliche Ruf an den Menſchen? Woran erkennt der Einzelne den göttlichen Beruf zur ſpeziellen Nachfolge Chriſti im Prieſter- oder Ordensſtand? Was gibt den Ausſchlag bei der Entſcheidung des Einzelnen über ſeinen Beruf? Das iſt der Kern der Berufsfrage. Nun redet man zwar in der Theologie von einem Beruf im eigentlichen Sinne nur bezüglich des Einen Lebensweges, nämlich des vollkommenen oder „religiöſen“ Lebens, weil ein ſolcher Beruf eben eine Erwählung oder eine Ausſcheidung aus der großen Maſſe der Gläubigen in ſich begreift. Dennoch legt uns der vulgäre Sprachgebrauch nahe, auch darauf Rückſicht zu nehmen, was man im gewöhnlichen Leben unter Beruf im weitern Sinne, unter Berufsart und Berufswahl verſteht. Indeſſen iſt die vulgäre Ausdrucksweiſe oft unbeſtimmt und ſchwankend; man verwechſelt die Begriffe von Stand, Beruf zu einer beſtimmten Lebensſtellung, Berufspflicht u. ſ. w. Wir müſſen uns nun zunächſt vergegenwärtigen, auf welche Weiſe dem einzelnen Menſchen ſeine Lebensſtellung und ſein Wirkungskreis in der menſchlichen Geſellſchaft angewieſen wird. In

1) Joh. 1, 13.

einem Gemeinwesen, in welchem scharf ausgeprägte und trennende Standesunterschiede obwalten, ist bei weitem den meisten Einzelnen ihre Lebensstellung durch den Stand, dem sie von Geburt angehören, angewiesen; es bedarf bei ihnen keiner besondern Reflexion, die Gesetzmässigkeit des täglichen Lebens bringt es mit sich, daß der Sohn des Bauers wieder Bauer wird; die Entscheidung liegt vielfach geradezu in einem socialen Zwang. Dieß könnte man nun so ausdrücken, daß hier Stand und Beruf zusammenfallen; richtiger aber wird es doch sein, hier nicht von Beruf zu sprechen; Beruf setzt auch hier eine Auserwählung des Einzelnen aus der Gesammtheit voraus. Man redet nicht von einem Beruf des Adelichen für den Adelsstand; wohl aber kann ein Adelicher Beruf haben zum Staatsmann, zum Gelehrten, zum Künstler; und dieser Beruf muß sich auf eine besondere Weise ankündigen, ebenso wie wenn der Sohn des Bauers oder des armen Handwerkers u. s. w. sich für den Stand des Geistlichen, des Beamten, des Lehrers bestimmt. Daß nun der Einzelne über seinen Beruf reflektirt, daß er aus der Sphäre, die ihm durch die Standesverhältnisse angewiesen ist, heraustritt, das setzt zwei verschiedene Triebkräfte voraus, nämlich fürs erste ein gesteigertes Maß von Willensenergie und freier Selbstentscheidung, und fürs zweite eine providentielle Einwirkung auf diese Selbstentscheidung.

Die rechte Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft erfordert eine Mannigfaltigkeit von Berufsarten oder von Funktionen, zu deren Vollzug die Einzelnen aus der Gesammtmasse sich auf Grund eines Berufs dafür darbieten; das Gedeihen der Gesellschaft ist dadurch bedingt, daß die verschiedenen Berufsarten im rechten Verhältniß zum Ganzen

vertreten sind; und so gewiß Gottes Vorsehung über die Gesellschaft wacht, so ist es dieselbe Vorsehung, welche sorgt, daß es der Gesellschaft nicht an den nothwendigen Organen fehle; sie vertheilt Gaben und Kräfte, erweckt Neigungen, gibt Einsprechungen und Erleuchtungen und führt die Menschen auf mannigfach verborgenen Wegen zu dem Platze, auf den sie berufen sind.

Aber so ganz verborgen sind diese Wege doch nicht. Es läßt sich ziemlich genau erkennen, nach welchen Gesetzen sich die einzelnen Berufszweige fortpflanzen und ergänzen, in demselben Verhältniß nämlich, als die Gesellschaft selbst, näherhin die Regierung und Verwaltung derselben, dafür Sorge trägt. Die Vorsehung bedient sich der Menschen selbst, um ihre Ziele zu erreichen. Es gibt auch auf diesem Gebiete ein Verhältniß von Angebot und Nachfrage. Derjenige Berufskreis, der einer Ergänzung oder Erweiterung vorzugsweise bedarf, muß besondere Vortheile in Aussicht stellen können, übt dadurch einen anziehenden Reiz aus und lockt zur Concurrenz, während ein unverhältnißmässiger Andrang zu einem Arbeitsgebiete sich dadurch rächt und dadurch zurückgedämmt wird, daß die Vortheile an Erträgniß, Standesehre, Einfluß u. s. w. sich vermindern. Indem so die Gesellschaft sich selbst hilft, wird sie zur Wegweiserin für diejenigen, welche sich ihr zu Dienstleistungen anbieten. Noch mehr. Die Gesellschaft eröffnet nicht etwa blos eine Concurrenz, sondern sie befördert gewisse Zweige gemeinnütziger Thätigkeit durch Institute verschiedener Art, Spezialschulen, Akademien, Stipendien u. s. w. Sind nur erst solche Vorbedingungen und Aussichten gegeben, die Anlagen und Kräfte finden sich schon.

Was den Einzelnen bestimmt, einen bestimmten Berufs-

zweig zu ergreifen, das ist in verhältnißmäßig seltenen Fällen ein bestimmtes Maß von Kraft und Fähigkeit, das man für eine Berufsthätigkeit in sich zu finden glaubt. Ein stärkeres Motiv oder vielmehr ein deutlicherer Fingerzeig ist die innere anhaltende Neigung; in dieser drückt sich mehr die Individualität des Geistes aus, in ihr offenbart sich ein Stück Seelenleben, in welchem der Zug der Natur und die Einsprechungen der Gnade sich vernehmlich machen. Dennoch wird durchschnittlich die innere Neigung erzeugt und genährt durch die äußern Reize, welche eine Berufsart darbietet, durch die Vorstellung von Vortheilen und Schönheiten einer gewissen Lebensstellung. Dadurch wird es möglich, daß verschiedene Mächte zusammenwirken, um eine Neigung zu erzeugen oder zu zerstören, es ist der Einfluß der Eltern, der Umgebung, der Erziehung und verschiedener Lebensschicksale, der hier zur Geltung kommt. Manche geheime Neigung wird durch den Zwang der Verhältnisse unterdrückt, manche erweist sich auch als unächt; und in sehr vielen Fällen ist der erste und wichtigste Schritt schon geschehen im zarten Alter, ehe die Kräfte und die Neigung sich erproben konnten. Wie steht es aber um den letzten und entscheidenden Schritt?

Durchschnittlich hängt das ganze Lebensglück des Menschen davon ab, daß er seinen Beruf nicht verfehlt, oder daß er jenen Platz in der Gesellschaft einnimmt, den ihm die göttliche Vorsehung bestimmt hat. Nicht Allen wird die Entscheidung schwer; Viele sind durch ihren Lebensgang wie von selbst dahin geführt worden, wohin sie gehören; Viele erkennen in den Wünschen und Anordnungen der Eltern und Erzieher Winke der Vorsehung. Die eigentlichen Schwierigkeiten und Gewissensbeängstigungen beginnen meistens erst

da, wo eine besondere Neigung einem Widerstand begegnet, sei's von Seite der Eltern, Rathgeber u. s. w., sei's von äußern Hindernissen, Armuth, socialen Schranken u. dgl. In solchen Fällen regt sich mit Macht das Gewissen, d. h. das Bewußtsein von der eigenen Freiheit und Verantwortlichkeit. Der Mensch steht vor einer Collision der Pflichten, deren Lösung ihm Niemand abnimmt; wir können auch sagen, er steht vor der Wahl zwischen dem Guten und dem Bessern; es gibt nicht blos für den Candidaten des Priesterthums oder des Ordensstandes eine Berufsfrage. Nehmen wir Alles zusammen, was dazu dienen kann, die Wahl zu erleichtern, das Gefühl der nothwendigen Kraft und Tüchtigkeit, ernstliche Neigung, Aussicht auf eine genügende und ehrenhafte Lebensstellung, Zustimmung erfahrener und würdiger Rathgeber, innere Beruhigung und Klarheit als Frucht des Gebetes um Gnade und Erleuchtung, so liegt doch in alledem die Entscheidung nicht; diese liegt vielmehr in einem sittlichen Akt der freien Selbstentscheidung; es sind nicht innere Stimmen und nicht äußere Einsprechungen, auf welche die Verantwortung zurückfällt; sie fällt auf das eigene Gewissen; und es gibt — wenn wir von einzelnen charismatischen Fügungen der göttlichen Vorsehung absehen — in der Berufsfrage keine andere Gewißheit, als die der moralischen Ueberzeugung.

Wenn man nun von einem Beruf zum geistlichen Stande katexochen redet, so lassen wir uns das gern gefallen. Es ist Gottes Sache, die Herzen derjenigen zu lenken, welche in die hohen Aufgaben des Apostolats eintreten sollen; und es ist hier die Berufsfrage um so wichtiger, als dieser Beruf nicht nur ein höheres Maß von geistigen und sittlichen Vollkommenheiten voraussetzt und ein höheres Maß von

Pflichten auferlegt, ſondern auch unwiderruflich d. h. für das ganze Leben entſcheidend iſt. Aber die Berufsfrage bezüglich des geiſtlichen Standes wird auf keine andere Weiſe entſchieden als bezüglich der übrigen Stände. Wie Viele oder wie Wenige jeweilig durch die göttliche Providenz, welche die Geſchicke der Kirche beſtimmt, auserwählt und berufen ſeien, verbirgt ſich unſre Erkenntniß, da ja immerhin denkbar iſt, daß Manche dem Berufe widerſtreben. Dagegen zeigt die Geſchichte, daß die Zahl und Tüchtigkeit der in den apoſtoliſchen Beruf Eintretenden im direkten Zuſammenhang ſteht mit der jeweiligen Situation der Kirche in einem Lande. Findet ſich in einem Lande ein reges Glaubensleben, ſteht der geiſtliche Stand in Anſehen, iſt die Kirche ungehemmt in der Entfaltung ihrer geiſtig ſittlichen und ſocialen Macht, iſt ſie insbeſondere im Beſitz blühender geiſtlicher Lehranſtalten und zeitgemäßer Inſtitute, in denen Vielen die Möglichkeit zur wiſſenſchaftlichen und ſittlichen Ausbildung gewährt wird, ſo wird ſich auch ein größerer Zudrang zu den Seminarien und Klöſtern bemerklich machen, und man braucht dieß nicht daraus zu erklären, daß eben in dieſem Falle ſich viele Unberufene zudrängen, wie dieß etwa in jenen Ländern angenommen werden könnte, in welchen der Eintritt in den Klerikalſtand reiche Pfründen, Ehrenſtellen oder zum wenigſten ein verhältnißmäßig ſorgenfreies angenehmes Leben in Ausſicht ſtellt. Man wird im Ganzen die Beobachtung machen, daß ein unter ernſter und ſtrenger Diſciplin ſtehendes Kloſter mehr Poſtulanten anzieht, als ein anderes vom gleichen Orden, in welchem die Disciplin gelockert und das Leben weichlicher iſt. So hängt es alſo in hohem Maße von der Thätigkeit der Kirche ab, daß in manchem Einzelnen der Beruf gleichſam zum Bewußtſein kommt, die Neigung

geweckt und für die weiteren Schritte der Weg geebnet wird. Noch mehr. Die Kirche entſcheidet ſogar über den Beruf der Einzelnen. In dieſem Sinne ſagt der Catechismus Roman. P. II. Cap. 7. Qu. 3: Vocari autem a Deo dicuntur, qui a legitimis ecclesiae ministris vocantur. Die Kirche urtheilt nämlich endgiltig über die Kennzeichen des Berufs, und wer ohne Falſch und Trug durch die Ordination oder die Ordensprofeß in das Apoſtolat eingetreten iſt, der darf und ſoll ſich als von Gott wahrhaft berufen erachten. Dennoch liegt nicht hierin die Entſcheidung der Gewiſſensfrage als ſolcher.

Die Kirche beruft nur diejenigen, welche ſich ihr anbieten; ſie übt in dieſer Hinſicht keinen, auch nicht moraliſchen, Zwang. Kein Beichtvater kann demjenigen die Abſolution verweigern, welcher trotz verſchiedener Anzeichen des Berufs ſich weigert, die Weihen zu nehmen oder in den Orden zu treten. Und wenn die Auflegung der biſchöflichen Hände den Abſchluß der Berufsfrage bildet, ſo iſt ſie doch nur die kirchliche Beſiegelung eines vom Candidaten des Prieſterthums zuerſt frei vollzogenen ſittlichen Aktes. Die Paſtorallehre und die aſcetiſche Theologie pflegt die innern und äußern Kennzeichen des wahren Berufs anzugeben; wir ſprechen denſelben ihre Bedeutung nicht ab; ein Jeder, der ſelbſt in ernſten, ſchweren Stunden die Berufsfrage an ſich geſtellt und nach Erkenntniß darüber gerungen, und ein Jeder, der Andern in ſolcher Frage Rath, Troſt und Ermunterung zu geben hatte, weiß, wie viel und wie wenig aus ſolchen Anzeichen für die letzte Entſcheidung zu entnehmen iſt; nur über zwei Punkte möchten wir uns beſtimmter und entſchiedener ausſprechen, als es gewöhnlich geſchieht; der erſte iſt, daß man nicht Zeichen und Wunder verlangen ſoll.

Nicht als ob man gleichgiltig ſein dürfte gegen Fingerzeige der göttlichen Providenz, oder als ob nicht beſondere Führungen, Offenbarungen, Einſprechungen u. ſ. w. möglich wären; aber ſolche Fingerzeige werden dann deutlich erkennbar ſein und ſich nicht in das aftermyſtiſche Halbdunkel von Träumen, Sibyllenweiſſagungen und Augurien einhüllen. Jedermann aber weiß, daß, wer ſich gerne täuſchen laſſen will, überall Zeichen ſieht und Stimmen vernimmt, daß aber dieß nicht die Weiſe iſt, wie Gott in der durch Chriſtus geſetzten ſittlichen Ordnung ſich zu offenbaren pflegt. Zweitens kann auch die Kirche ſelbſt nicht, weder in der Perſon des Biſchofs noch in der des Beichtvaters, mir die Entſcheidung der Berufsfrage abnehmen. Auch der Beichtvater kann mir nur Rathgeber, aber nicht entſcheidende Auktorität ſein; eine auktoritative Befugniß ſteht ihm hier nicht in anderer Weiſe zu, als ſie in ſeinem Richteramt überhaupt liegt; er kann urtheilen über die ſittlichen Dispoſitionen ſeines Beichtkindes und kann durch Verweigerung der Abſolution den unwürdigen Empfang der Ordination u. ſ. w. verwehren. Darin liegt aber noch kein Urtheil über den Beruf ſelbſt oder darüber, ob das Beichtkind nicht dennoch nach Herſtellung beſſerer ſittlicher Verfaſſung dem Beruf zum geiſtlichen Stande folgen müſſe. Darüber beſteht kein Zweifel, daß der Jüngling oder die Jungfrau, welche an der Grenzſcheide der zwei Lebenswege ſtehen, nebſt den heißen Gebeten um Erleuchtung keine beſſere Zuflucht haben als einen weiſen und erfahrenen Seelenführer und Gewiſſensrath, der ihr äußeres Leben und ihre innere Verfaſſung kennt und in den Pflichten und Kämpfen des geiſtlichen Lebens erfahren iſt; und es mag die demüthige Unterwerfung unter die Anſicht eines Beichtvaters wirklich eine ächte Probe ſein von jener

kindlichen Hingabe, womit wir uns Gott zum Opfer bringen wollen. Aber wenn man behaupten wollte, man müsse sich bezüglich der Standeswahl unter der Pflicht des Gehorsams dem Beichtvater unterwerfen, so würde man den Gehorsam, den wir den Forderungen unseres eigenen Gewissens schuldig sind, verwechseln mit jenem Gehorsam, zu welchem man sich erst freiwillig durch die Ordination oder durch Gelübde verpflichtet. Nein, zur Entscheidung der Standeswahl gehört der höchste und vollste Grad ethischer oder Wahl-Freiheit; die Verantwortung für den unwiderruflichen Schritt kann uns Niemand abnehmen.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die ganze Wichtigkeit der richtigen Standeswahl. Verfehlter Beruf, verfehltes Leben, höchst wahrscheinlich auf immer verfehltes Heil. Keiner darf sich dem Rufe zu einem Leben des Apostolats oder den Aufgaben der Kirche Christi willkührlich entziehen; Jeder muß seine Kräfte wägen; apodiktische Gewißheit gibt es nicht, man muß wählen und wagen. Wer durch die göttliche Führung seines Lebens vor eine große Aufgabe gestellt ist, wer die Kraft dazu in sich empfindet und auf den Beistand Gottes vertrauen darf; wer seine Seele erglühen fühlt von Wärme und Begeisterung für ein hohes Werk und einen hohen Stand, und dennoch den Schritt nicht thut: hat ein Solcher dann etwa blos einen Rath in den Wind geschlagen, oder hat er nicht vielmehr seine Pflicht und damit sein Gewissen verletzt? Hier steht Pflicht gegen Pflicht. Alle jene Darstellungen der Sache, welche aus dem modernen Probabilismus hervorgehen und wodurch die Entscheidung einer so wichtigen Lebensfrage dem Einzelgewissen abgenommen und auf eine äußere kirchliche Auktorität übergewälzt werden soll, verflachen die christliche Moral. Die

eigene Ueberzeugung muß den Entscheid geben, und ihr zu folgen ist Pflicht.

Und wie es im Großen ist, so auch im Kleinen. Handelt es sich auch nicht bei jeder Wahl einer Lebensstellung um eine so verhängnißvolle Entscheidung wie beim Eintritt in den geistlichen Stand, so kann doch ein jeder Fehlgriff in einem kritischen Moment von den schwersten Folgen begleitet sein. Nicht viel leichter als die Wahl zwischen dem geistlichen und weltlichen Stande fällt dem Manne die Wahl einer tüchtigen Lebensgefährtin; auch hier ist Ungewißheit und Wagniß; und so in tausend Fällen des täglichen Lebens, ein stetes Schwanken zwischen Erlaubtem und Pflichtmäßigem, zwischen dem Guten und Bessern; unser heiliger Glaube gibt uns Licht und Kraft in den dunkeln Fragen des Lebens; aber es bleibt eben beim Glauben, Vertrauen und Wagen; Gewißheit wird uns erst im Schauen jenseits. Wenn der bekannte Wahlspruch: **omnia ad majorem Dei gloriam** einen andern Sinn haben sollte als den, daß man in jedem Augenblick thue, was man nach bestem Wissen und Gewissen oder nach moralischer Ueberzeugung für das Rechte hält, so enthält er eine schiefe und krankhafte Moral.

Wir haben hauptsächlich die hohen Zwecke und Ziele des kirchlich-apostolischen Wirkens hervorgehoben, um uns recht zu vergegenwärtigen jenes innere Lebensgesetz der christlichen Kirche, welches heroische opferwillige Seelen nicht blos erfordert, sondern auch erzeugt und beruft; die göttliche Vorsehung hat gewissermaßen die Aufgabe, der Kirche taugliche Organe zu erwecken und zuzuführen; sie thut es aber nicht anders als auf dem Wege der moralischen Einwirkung auf den Einzelnen; und der wahre sittliche Werth dieser besondern Nachfolge Christi beruht eben darauf, daß sie im ei-

gentlichen und vollen Sinne freie sittliche That ohne allen Zwang ist. Aber das ist ja eben der Grund, warum die katholischen Moralisten „die Wege der höhern Vollkommenheit" als das Gerathene dem Pflichtmäßigen, zu welchem man durch die moralische Nöthigung des Gebots verbunden ist, gegenüberstellen? Allerdings; aber wir halten auch daran fest, daß der Mensch für den richtigen Gebrauch dieser seiner Freiheit verantwortlich ist. So ist der rechte Gebrauch der Freiheit wieder nichts Anderes, als der Gehorsam gegen den göttlichen Beruf oder gegen den Ruf der Pflicht, der sich in unsrer moralischen Überzeugung vernehmlich macht. Und ebenso halten wir daran fest, daß es stetsfort gerade in den höchsten Lebensfragen „Gewissensfälle" gibt, bezüglich deren wir über eine blos moralische Überzeugung nicht hinauskommen; es sind jene Variationen aus der ächten Tragik des großen Weltdrama, die sich in allen Kreisen des menschlichen Lebens wiederholen. Vgl. 2. Art. Qu.-Sch. 1871. S. 232. Diejenigen kennen das Menschenleben nicht, welche meinen, uns die theologische Wahrheit so zuschneiden zu können, daß uns für jede Gewissensfrage eine fertige und allbefriedigende Antwort gegeben würde; sie fertigen uns mit Formeln ab, und wenn wir diese näher besehen, so haben wir statt Brodes einen Stein in unsrer Hand. Eine solche Formel ist die nicht selten gebrauchte Maxime der „Moral für Weltleute": erlaubt ist, was nicht verboten ist, oder: nur keine Todsünde! Es fehlt diesen Formeln nicht an der Wahrheit schlechthin, sondern an der Bestimmtheit, denn was ist Todsünde? Wem weniger gegeben ist, von dem wird auch weniger gefordert. Wem aber ein reicher Geist, eine glückliche Erziehung, ein höherer und größerer Wirkungskreis zu Theil geworden, von dem wird

auch ein höheres Maß von Reflexion und Unterſcheidung, ein mächtigeres Ringen und kühneres Wagen gefordert, mit einem Wort, ein intenſiverer Gebrauch der perſönlich ethiſchen Freiheit. Gerade aber, wenn das Bewußtſein dieſer Freiheit mit der höchſten Gewiſſensnoth am höchſten ſteigt, nimmt der Menſch Zuflucht zu einer ſittlichen That, welche zugleich der höchſte Akt von Freiheit und ein Verzicht auf die Freiheit iſt; er bringt ſeine Freiheit gleichſam in Sicherheit unter dem Schilde eines beſonderen Gehorſams und erwirbt damit eine Freiheit zurück, die ſelbſt ein Goethe würdigt, wenn er ſeine Iphigenie ſprechen läßt: „Und folgſam fühlt' ich immer meine Seele am ſchönſten frei." — Damit gelangen wir zum letzten Punkt unſrer Unterſuchungen.

Das Gelübde.

Bellarmin [1]) findet bei den heidniſchen Römern und Griechen einen Mangel an wahrer Frömmigkeit und Gottesverehrung darin, daß ſie ſich ein Gelübde nicht ohne Verbindung mit Gebet vorſtellen konnten; das gehe nämlich aus ihrem Sprachgebrauch hervor; denn votum bezeichne in Einem Gebet, Wunſch und Verſprechen (Gelübde); und der griechiſche Ausdruck für Gelübde εὐχή ſei wenigſtens deſſelben Stammes wie προσευχή, was Gebet bedeutet. Nur im Hebräiſchen habe die Bezeichnung für Gelübde nicht auch den Nebenbegriff des Gebets; das A. T. kenne alſo, wie die chriſtliche Kirche, abſolute Gelübde, d. h. ſolche, welche keine Beziehung zum Gebet (preces, Bittgebet) haben. Das komme daher, daß die Hebräer Gott wahrhaft verehrten (quia Deum pie colebant).

1) De monach. cap. XIV.

Schnöder kann man sich nicht selbst schaden und einen Begriff aushöhlen, als hier Bellarmin thut; das heißt dem Gelübde fast alle psychologische und theologische Wahrheit nehmen.

Betrachten wir zuerst das Gelübde unter dem allgemeinsten Gesichtspunkt als Akt der Gottesverehrung, so steht dasselbe in gleicher Linie mit dem Gebet und dem Opfer. Beide, Gebet und Opfer, können nun zwar auch, um den Bellarmin'schen Ausdruck zu gebrauchen, absolut gefaßt werden; das würde so viel heißen als, man betet und opfert, nur um einen Akt der Gottesverehrung zu vollziehen, nicht aber um im gegebenen Fall eine bestimmte Bitte um eine Gabe an Gott zu richten. So unterscheidet man zwischen Anbetung, Bitt- und Dankgebet. Allein genauer angesehen ist auch das nur eine dürre Abstraktion. Gebet schlechthin ist nicht blos der Tribut unsrer Pietät gegen Gott, sondern der Ausdruck unsrer Abhängigkeit von Gott und unsrer Hilfsbedürftigkeit. Oder wäre das etwa kein gerechtes und lauteres Dankgebet, bei welchem wir zugleich neue Gnade und Barmherzigkeit von Gott erwarteten? Es gibt kein wahres Gebet, das nicht ein Geben und Empfangen zugleich wäre; man betet, um Gott sich gnädig zu stimmen oder gnädig zu erhalten.

Nun ist es ferner eine psychologische und geschichtliche Thatsache, daß man zu allen Zeiten geglaubt hat, die Kraft des Gebetes zu verstärken durch Opfer, indem man von dem Gedanken ausging, daß Gott um der Opfer willen die Gebete gnädig aufnehme und daß Gott sich nichts vom Menschen schenken lasse, ohne es reichlich durch Spenden von Huld und Gnade wieder zu erstatten.

Wir wissen, welch hohe Bedeutung dem Opfer in der

chriſtlichen Dogmatik, Moral und Aſcetik beigemeſſen wird; nicht nur dem Opfer, das Chriſtus für uns darbringt, ſondern auch jenem Opfer, wodurch wir unſere Gaben, unſere Leiden, unſer Leben mit dem Opfer Chriſti vereinigen und in dieſer Weiſe dem himmliſchen Vater aufopfern. Ja man kann in gewiſſer Weiſe ſagen: ohne Opfer kein Gebet, ohne Gebet kein inneres Leben der Gnade und keine wahre ſittliche Kraft; ohne Opfer und Gebet keine Gnade von Gott.

Haben wir aber Gnaden, Erleuchtungen, ſittliche Kraft immerdar nothwendig, ſo doch ganz beſonders an gewiſſen Wendepunkten unſres Lebens, in Augenblicken beſonderer ſittlicher Gefahr, Heimſuchung oder Gewiſſensnoth, da von Einem Schritte Wohl und Wehe für uns und Andere abhängt. Das ſind die Momente, wo Gott Opfer von uns fordert. Welcher Art aber ſind die Opfer, die Gott von uns fordert?

Mag es auch etwas Armſeliges ſein um materielle Gaben, ſo können ſie doch Opferwerth erhalten, namentlich wenn ſie zugleich gemeinſamen religiöſen Bedürfniſſen dienen; ſo hat das Scherflein der Wittwe ſeinen Werth und jener Nardenbalſam, womit Maria zu Bethanien die Füße Jeſu ſalbte [1]). Vielleicht ſchon höher anzuſchlagen ſind perſönliche Leiſtungen, die mit körperlicher Anſtrengung, Entbehrung u. ſ. w. verbunden ſind, Wallfahrten, Kaſteiungen. Aber weder jene materiellen noch dieſe perſönlichen Opfer laſſen ſich jedesmal gerade in dem Momente vollziehen, in welchem man mit ſeinem Anliegen vor Gott tritt; man gelobt darum, dieſes Opfer ſpäter zu bringen; ſo entſteht das Gelübde, in welchem implicite das Opfer ſchon enthalten oder welches nur eine andere Form des Opfers iſt, weil man ſich durch das-

1) Joh. 12, 1—8.

ſelbe in Form eines Vertrags Gott gegenüber verbindlich macht, eine gewiſſe Opferleiſtung zu vollziehen. So iſt das Gelübde nicht blos ein Akt der Gottesverehrung neben Gebet und Opfer, ſondern es iſt Verbindung von Gebet und Opfer.

Nun gibt es aber noch eine höhere Art von Opfer. Gleichwie Chriſtus ſich für uns geopfert, ſo können auch wir uns ſelbſt Gott zum Opfer bringen mit unſrer ganzen Perſönlichkeit, indem wir auf Alles verzichten, was uns an irdiſchen Gütern und Genüſſen, an Freiheit im Gebrauch des Erlaubten u. ſ. w. übrig gelaſſen iſt. Ein ſolches Opfer, deſſen Bedeutung für das kirchliche Leben wir im Verlaufe unſerer Darſtellung kennen gelernt haben, könnte nun ſucceſſive von Moment zu Moment ſich vollziehen, jedesmal aus einem neuen Entſchluß hervorgehend. Man könnte ein geiſtliches Leben führen, ohne ſich zum Voraus durch ein Gelübde zu binden. Thatſächlich iſt es anders. Der Entſchluß, ein vollkommenes Opferleben zu beginnen, ſetzt ſchon eine geſteigerte Gnadenthätigkeit und Erleuchtung voraus; man fühlt einen Beruf, aber man möchte ſich doch des rechten Weges noch beſſer verſichern; man fühlt in ſich Kraft, aber man möchte ein Zeichen vom Himmel dafür, daß man in dieſer Kraft ausharren werde bis an das Ende; für das größte Maß von Erleuchtung und Gnade bringt man den höchſten Einſatz dar, das größte Opfer, indem man ſich durch ein Gelübde ein für allemal zu dem, was man als Lebensaufgabe erkannt hat, verpflichtet.

So ſteht der Jüngling vor der Berufsfrage. Die Neigung zieht ihn zum Eintritt in eine religiöſe Genoſſenſchaft, und in der Neigung glaubt er den Zug der Gnade zu erkennen; aber vor ihm ſteht auch die ganze Größe der Auf-

gabe, die er antreten ſoll, Ungewißheit laſtet auf ſeinem Geiſte und ein ernſter Zweifel an ſeiner eigenen Kraft. Da nimmt ihm Gott durch die Organe der Kirche ſein Gelübde ab, und indem Gott ſo das Opfer ſeines Lebens annimmt, gewährt er ihm zugleich die zur Erfüllung ſeiner Aufgabe nothwendige Kraft und Zuverſicht; jetzt ſind die Zweifel gehoben, die Wege geöffnet, die Richtung des Lebens genau vorgezeichnet. Zwar koſtet es noch manches Nachdenken und manchen Kampf, das begonnene Opfer in der rechten Art zu vollziehen; aber doch geht er gebahnte Pfade, die ſchon Viele vor ihm gewandert; eine erprobte und geheiligte Regel iſt fortan ſeine Lebensrichtſchnur; ſein Opfer beſteht im Gehorſam.

Das Gelübde bietet aber noch eine andere Seite der Betrachtung dar. Daſſelbe wird von der Kirche acceptirt und erhält von da aus ſeine verbindende Kraft. Dieß drückt ſich auf mehrfache Art aus; zunächſt ſind es die feierlichen Gelübde, deren Charakter darin beſteht, daß ſie von der Kirche acceptirt werden; aber auch bezüglich anderer Gelübde behält ſich die Kirche ein Jurisdiktionsrecht vor; ſie wünſcht nicht nur, daß überhaupt Gelübde von größerem Belang nicht ohne Einverſtändniß mit einem Gewiſſensrath abgelegt werden, ſondern ſie erkennt auch über die Giltigkeit der Gelübde und beanſprucht das Recht, über Umwandlung oder Aufhebung derſelben zu entſcheiden. Wir erkennen hierin einen tief bedeutſamen Zug des kirchlichen Organismus und keineswegs etwa blos einen willkührlichen Anſpruch der Hierarchie.

Das Gelübde iſt in der That eine Art Vertragsverhältniß und zwar nicht blos zwiſchen dem Gelobenden und Gott, ſondern auch zwiſchen dem Gelobenden und der Kirche;

indem dieser sich der Kirche und mit ihr der gesammten Menschheit zu heiligem Dienste zu eigen gibt, gehört er zu der militia Christi, vermittelst derer die Kirche ihre große Aufgabe auf Erden vollzieht. Indem die Kirche über die Gelübde Jurisdiktion übt, führt sie gleichsam Rechnung über das sittliche Kapital, welches ihr für ihre hohen Zwecke von den Gläubigen zur Verfügung gestellt ist. So arbeiten die freien Entschlüsse der Menschen und die Verfügungen der göttlichen Vorsehung in geheimnißvoller Gegenwirkung gemeinsam an der großen Aufgabe des Reiches Christi auf Erden.

Man pflegt gegen die katholische Anschauung vom Werth des Gelübdes geltend zu machen, daß das Gelübde mit der evangelischen Freiheit sich nicht vereinbaren lasse, oder daß derjenige, der wahrhaft in der Gnade Christi geheiligt worden, des Zwangs der Gelübde nicht bedürfe [1]). Betrachten wir das Gelübde mit Rücksicht auf den einzelnen Christen, so können wir zugeben, daß derjenige noch nicht die ideale Höhe sittlicher Freiheit und Vollkommenheit erreicht hat, der des Zwanges der Gelübde bedarf oder dem das Gelübde noch ein Zwang ist. Allein auch so läßt sich das Gelübde begreifen als ein Mittel zum Zwecke. Man sollte nur nicht vergessen, daß jene sittliche Freiheit, in welche wir mit der Wiedergeburt eintreten, erst eine anfangende Sittlichkeit ist, die noch vieler Gnaden und Übungen und vieler sittlicher Zucht bedarf, bis sie jene Vollendung erreicht, welche die Krone eines lebenslangen sittlichen Ringens und Kämpfens ist. Sollte es nun ein so großer Irrthum sein, wenn man sich an der Hand der Kirche auf jenen Wegen leiten läßt,

1) Vgl. Wuttke, Sittenlehre II. S. 368.

auf welchen viele Tauſende vor uns zur wahren und hohen Vollkommenheit gelangt ſind? Wenn wir uns einer Disciplin unterwerfen, ſo ſoll es doch wenigſtens diejenige ſein, welche die Gewähr der ehrwürdigen Überlieferung und der Kirche ſelbſt hat; wir werden dann ſicherer gehen, als wenn wir blos den ſubjektiven Stimmungen und Anregungen des Augenblicks folgen. Daß jenes aber gerade vermittelſt eines Gelübdes geſchehen ſolle, dürfte nicht mehr ſchwer verſtändlich ſein, nachdem wir das Gelübde in ſeiner Bedeutung für die kirchliche Societät kennen gelernt haben. Die Kirche bedarf des Gelübdes für ihre irdiſche Miſſion, wie der Einzelne deſſen bedarf als eines heilſamen Zuchtmittels und einer höheren Beſiegelung ſeines Pflichtverhältniſſes zur chriſtlichen Kirche und einer Bekräftigung ſeines Berufs zu einer apoſtoliſchen Lebensaufgabe.

Von Zwang aber ſoll bei Erfüllung des Gelübdes überhaupt nicht die Rede ſein. Die Erfüllung des Gelübdes iſt eine fortgeſetzte ſittliche That und ſetzt darum Freiheit voraus. Ja, wenn es auch überhaupt möglich wäre, alle und jegliche innere und äußere Akte des Ordensmannes unter den Zwang einer Regel oder unter den Commandoſtab eines Ordensobern zu ſtellen, und wenn es möglich wäre, den Cadavergehorſam zu fordern und zu leiſten, ſo wäre das nicht die chriſtkatholiſche Auffaſſung von Gelübde und Gehorſam, ſondern ſchnöde Verzerrung einer großen Idee.

Zum 60. Band. 1905.

Von Dr. Max Bauer in Berlin.

Die vorliegende Zeitschrift hat in den 60 Jahren ihres Bestehens ihren Charakter im wesentlichen unverändert bewahrt. Sie ist ein Spiegelbild der geistigen Entwicklung Deutschlands, ein Widerhall seiner Höhen- und Tiefenlagen, ein Zeugnis für die Fortschritte und Rückschritte, die unser Vaterland in dieser Zeit gemacht hat. Sie ist ein Ausdruck der Gesinnung, die in den Kreisen unserer gebildeten Stände, namentlich in Preußen und den deutschen Mittelstaaten, herrschte, und sie ist ein Kampfmittel gegen alles, was dieser Gesinnung widersprach. Sie ist ein Kampfmittel gegen alles, was dieser Gesinnung widersprach. Sie ist ein Kampfmittel gegen die Revolution, gegen jeden Revolutionsversuch in jeder Gestalt, gegen jeden Revolutionsmann, mag er Demokrat, Sozialist oder Kommunist heißen. Sie ist ein Kampfmittel gegen die Verletzung der Rechte der Krone, gegen die Verletzung der Rechte der Fürsten, gegen die Verletzung der Rechte der Regierungen. Sie ist ein Kampfmittel gegen die Verletzung der Rechte der Stände, gegen die Verletzung der Rechte der Parlamente, gegen die Verletzung der Rechte der Volksvertretungen. Sie ist ein Kampfmittel gegen die Verletzung der Rechte der Gemeinden, gegen die Verletzung der Rechte der Selbstverwaltung. Sie ist ein Kampfmittel gegen die Verletzung der Rechte der Einzelnen, gegen die Verletzung der Rechte der Persönlichkeit.

neuteſtamentlichen Schriften, durch welche ſpecifiſch das paläſtinenſiſche Chriſtenthum repräſentirt iſt. Seiner ganzen Haltung nach hat er die durch die erſten pauliniſchen Briefe repräſentirte und gekennzeichnete erſte Epoche der apoſtoliſchen Urkirche, die Epoche des Kampfes gegen den Judaismus d. h. gegen das Beſtreben, die chriſtlichen Bekenntnißgenoſſen unter das Joch der moſaiſchen Satzungen zu beugen, bereits hinter ſich und weiſt auch in Bezug auf die chriſtliche Lehrentwickelung ein Hinausſchreiten über den von Paulus in ſeinem Kampfe gegen den Judaismus eingenommenen Standpunkt vor. Paulus hatte, um die chriſtliche Heilsidee in ihrer Reinheit zu wahren und gegen jede alterirende, trübende oder abſchwächende Verſetzung mit jüdiſch-moſaiſchen Elementen zu wahren, den ſubjectiven chriſtlichen Glaubensbeſitz als die abſolute Verbürgung des Gerechtſeins des Glaubenden vor Gott vertreten, und den Glauben als die dem Menſchen einwohnende Macht der Heiligung erklärt, welche alle Sacramente, Obſervanzen und rituelle Satzungen des altteſtamentlichen Judenthums als überflüſſig und zwecklos hinwegfallen laſſe. Der Jakobusbrief beſtätiget dieſe Auffaſſung des chriſtlichen Glaubens als einer lebendigen Gottesmacht im Menſchen, unterſcheidet aber zwiſchen dem lebendigen, in Werken der Gerechtigkeit ſich bekundenden Glauben und zwiſchen dem Glauben als bloßem theoretiſchen Fürwahrhalten, welches letztere freilich auch nach Jakobus nicht der ächte, wahrhafte und Gott wohlgefällige Glaube, aber doch immerhin die nicht zu miſſende Hinterlage iſt, auf welcher ſubjectiv das den ganzen inneren Menſchen umfaſſende und bewegende lebendige Glaubensbewußtſein ſteht. Mit dieſer Ablöſung des Glaubens nach ſeiner Bedeutung als theoretiſches Dafürhalten vom ſubjectiven Glaubensleben als in-

nerlichem christlichen Gnadenleben hängt dann weiter die Verweisung auf den objectiven Lehrgehalt des christlichen Glaubensbewußtseins zusammen, auf den λόγος ἀληθείας (Jak. 1, 18), welchen Jakobus als die objective Hinterlage der subjectiven christlichen Ueberzeugtheit fixirt. Auch Paulus kennt diesen λόγος ἀληθείας als ῥῆμα θεοῦ (Röm. 10, 17), aber er faßt ihn in seinen früheren Briefen nicht nach seinem objectiven Bestande an sich, sondern bloß als Mittel und Vehikel des christlichen Heilsglaubens in den Seelen der zum Heile zu Bekehrenden in's Auge. In seinen späteren antignostischen Briefen ist es abermals nicht so sehr die Wahrheit als solche, die er als objectiv gegebene einfach voraussetzt, denn vielmehr die aus dem unverfälschten Glaubensleben herausgesetzte tiefere Wahrheitserkenntniß oder christosophische Erkenntniß, also wieder ein subjectiver Besitz und Habitus des Glaubenden, was er vorwiegend betont und als den, den mysteriösen Tiefen jenes λόγος ἀληθείας entsprechenden Denkgehalt des im Glauben mündig und geistmächtig gewordenen gläubigen Subjectes darstellt. Jenen λόγος ἀληθείας aber nach seiner objectiven Bedeutung als Geist und Wort der göttlichen Lehr- und Heilsoffenbarung läßt er unerörtert und ohne näheres Eingehen bei Seite liegen; ein solches Eingehen paßte nicht in die Denkconceptionen seiner durchwegs auf die concrete Wirklichkeit des christlichen Heilsgedankens gerichteten Geistmittheilungen. Ganz anders verhält es sich in der christlichen Lehrdarstellung des Jakobusbriefes und der beiden Briefe Petri, deren erster sichtlich vom Jakobusbriefe beeinflußt ist; hier wird der Inhalt des christlichen Glaubensbewußtseins nach seiner streng objectiven Bedeutung als göttliches Wahrheitswort gefaßt und dieses als die göttliche Norm des sittlichen Denkens und Lebens des

gläubigen Subjectes betont. Es hängt dieß mit dem Zurückgehen auf die objectiven geschichtlichen Grundlagen des Bestandes des Christenthums zusammen; wenn Paulus den Judaisten gegenüber veranlaßt war zu zeigen, daß das Judenthum durch das Christenthum geistig überwunden und abgethan sei und letzteres in der Macht des ihm einwohnenden göttlichen Geistes und Lebens durch sich selber stehe, so war im Gegensatze hiezu nunmehr auch hervorzuheben, daß jener göttliche Wahrheitsgeist, der die neue, christliche Lebensordnung hält und trägt und ihr als lebendige Seele einwohnt, auch in der alten vergangenen Ordnung gewaltet habe und die gesammte neue Ordnung auf dem Grunde derselben stehe; daß die in der alten Ordnung niedergelegten Zeugnisse des Geistes unvergängliche Zeugnisse, und die in denselben enthaltenen Lehren für alle Zeiten giltig seien. Wenn Paulus auf das Alte Testament hauptsächlich darum zurückging, um aus demselben Beweise für die göttliche Wahrheit des Neuen zu schöpfen, so gilt dem Verfasser des Jakobusbriefes die in den alttestamentlichen Büchern niedergelegte Weisheitsoffenbarung um ihrer selbst willen. Freilich sucht er dieselbe zunächst nur auf dem ethisch-praktischen Gebiete; aber auch hier drückt sich abermals der relative Gegensatz zur christosophischen Mystik des Apostels Paulus aus, die mit der Paulinischen Anschauung vom Glauben als heilswirkender Präsenz Christi im inneren Seelenmenschen so enge verwachsen war. Dieser relative Gegensatz der beiderseitigen Anschauungsweisen, in deren einer der Unterschied und Gegensatz, in der anderen die Continuität der alten und der neuen Ordnung, in der einen die im gläubigen Subjecte wirksame Gottesmacht, in der anderen der objective und vom gläubigen Subjecte unabhängig bestehende Wahrheitsgehalt des in seinen

alten und neuen Offenbarungen mit sich stets identischen göttlichen Wahrheitsgeistes in's Auge gefaßt wurde, postulirte durch sich selbst seine Vermittelung und Ausgleichung in einem höheren Dritten, in dessen Kraft die im relativen Gegensatz zu Paulus hervorgetretene Richtung wieder in den Geist der Pauliniſchen Anschauungsweise zurückvermittelt wurde. Und dieß war die Johanneiſche Logoslehre, in welcher der von Jakobus und Petrus unpersönlich gedachte λόγος ἀληθείας in eine concrete lebendige Wirklichkeit umgesetzt und diese zum lebendigen Grunde aller Wahrheit und alles Heiles gemacht wurde. Mit der Aufweisung dieses lebendigen und persönlichen Wahrheitsgrundes verwandelte sich die durch Jakobus und Petrus vom subjectiven Glaubenshabitus abgeschiedene objective Hinterlage des subjectiven Glaubensbewußtseins in den lebendigen Grund und Verursacher dieses Bewußtseins; und in der Verweisung auf die continuirliche Wirksamkeit des Logos in der Menschheit seit Anbeginn stellte sich auch die Continuität zwischen der alten und neuen hell und unzweideutig hervor, ebensosehr aber auch dieß, daß mit der Fleischwerdung des ewigen Wortes alle seine vorausgegangenen Offenbarungen in eine endgiltige letzte und höchste aufgenommen seien, die an die Stelle aller vorausgegangenen sich setzend schlechthin für und durch sich selber gelten will, und als absolute Gottesoffenbarung in der Zeit alle ihr vorausgegangenen zu bloßen Vorbereitungsacten ihrer selbst herabgesetzt hat.

Die Nichtverbindlichkeit der jüdischen Legalien für die außerpaläſtinenſiſchen Heidenchriſten wurde bekanntlich auf dem Apostelconcil zu Jerusalem (zwischen a. 50—52) ausgesprochen, und Petrus zeigte durch sein persönliches Verhalten zu Antiochien, daß er auch die Judenchriſten zur Be-

obachtung desſelben nicht für verbunden erachte. Innerhalb des Machtbereiches der dazumal noch beſtehenden jüdiſchen Theokratie war die Beobachtung der jüdiſchen Legalien für jeden gebornen Juden bürgerliches Landesgeſetz, welches die Apoſtel, Paulus mit inbegriffen, auf jüdiſchem Boden ſchon aus Rückſicht auf die ohnehin vielfach gefährdete und bedrohte Lage der paläſtinenſiſchen Chriſten nicht zu verletzen wagten, und Jakobus aus aufrichtiger Pietät bis an ſein Lebensende beobachtete. Er wollte, obſchon ganz und vollkommen von dem Zuſammenhange mit der jüdiſchen Prieſterſchaft losgelöst und ſelbſtſtändiges Haupt der Chriſtengemeinde zu Jeruſalem, doch den geiſtig-moraliſchen Verband mit der alten Ordnung, aus welcher ſich die Ordnung des neuen Gottesreiches herausgeſetzt, nicht vollſtändig zerreißen, ſondern legte ſich ſelber alle jene Uebungen und Entbehrungen auf, welche nach jüdiſch-nationalen Begriffen zum Weſen ächter Frömmigkeit gehörten; er lebte und wandelte unter den Augen ſeiner jeruſalemiſchen Mitbürger nach dem Vorbilde und Beiſpiele der großen altteſtamentlichen Heiligen, die ſich durch ihren Gebetseifer und durch ihre Strenge gegen ſich ſelbſt hervorthaten, ſo, daß er in den Augen des Volkes als ein wahrhaft Frommer, als ein Gerechter vor dem Herrn galt. Gleichwohl ſteht er innerlich und geiſtig vollkommen auf dem Standpuncte der evangeliſchen Freiheit, nur daß er ihn nicht in der Weiſe des antijudaiſtiſchen Paulus, ſondern vielmehr in der durch den Herrn ſelber in der Bergpredigt vertretenen Weiſe geltend macht (Jak. 2, 12). Durch die Art der Bezeichnung, welche er für dieſen von ihm eingenommenen Standpunct wählt, gibt er zu erkennen, daß ihm das Einſtehen Pauli für die chriſtliche Freiheit d. h. für die Unabhängigkeit vom altteſtament-

lichen Gesetzesdienst ganz wohl bekannt ist, und daß dasselbe seine Billigung hat; er nennt die Gebote der evangelischen Moral, wie sie in der Bergpredigt und anderwärts in den Evangelien entwickelt sind, das Gesetz der Freiheit (*νόμος ἐλευθερίας*), nur läßt er die von Paulus betonte rechtliche Seite dieser Freiheit außer Acht, sondern beschränkt sich auf die ethische Seite derselben d. i. er faßt sie als Verpflichtung und sittliche Vermöglichkeit zur vollkommenen Erfüllung des Gesetzes, und zur Erfüllung desselben dem Geiste nach. Dieses Beides aber, die vollkommene Erfüllung und die Erfüllung dem Geiste nach ist ihm gegeben in der Erfüllung des Einen Haupt- und Grundgebotes der evangelischen Moral, der christlichen Nächstenliebe, die er das königliche Gebot nennt (Jak. 2, 8). Hierin steht er aber im vollkommenen Einklange mit Paulus, der auch seinerseits die Liebe als das Höchste und als die vollkommene Erfüllung des Gesetzes preist, obschon Paulus in den geistigen Grundgehalt der christlichen Lebensgesinnung tiefer eingeht, und die allumfassende Bedeutung derselben aus ihrem innersten Wesen deducirt. Daß die Liebe ihrem Wesen nach eine höhere, durch die göttlichen Gnaden der Heiligung bewirkte Klärung des gesammten inneren Menschen sei, wird übrigens auch von Jakobus gesagt, der sie ja ausdrücklich der *ὀργή* d. i. der selbstsüchtigen Rohheit des seinen natürlichen Begehrungen anheimgegebenen undisciplinirten Menschenwesens entgegenstellt. Der Unterschied zwischen Paulus und Jakobus ist nur dieser, daß Paulus die Liebe als sittliche Grundgesinnung hervorhebt, Jakobus aber als höchstes und erstes Gebot, als objective Gesetzesmacht hinstellt — entsprechend dem schon vorher bezeichneten Gegensatze zwischen psychologisch-subjectiver und vorwiegend gegenständlicher Auffassungsweise

des christlichen Heilsglaubens und Heilsbewußtseins. Die in der Heiligungsgnade geklärte natürliche Stimmung und Gesinnung des inneren Menschen heißt bei Jakobus πραΰτης (Jak. 3, 13), die aber freilich, sowohl als Prädisposition zur Reception des Geistes der Gnade und Erleuchtung, als auch als Frucht dieses Geistes etwas von dem in der ἀγάπη wirksamen göttlichen Geiste des Lebens und der Gnade Verschiedenes ist.

Die Betonung der unabhängig vom christlichen Glaubensbewußtsein und Heilseifer objectiv fixirten Wahrheitsnorm des christlichen Denkens und Lebens hat zur Folge daß Jakobus, wie der subjectiven πίστις den objectiv gegebenen λόγος ἀληθείας, so dem sittlichen Willen und Heilseifer des Glaubenden den νόμος in seiner objectiven, und vom menschlichen Wollen und Zuthun unabhängig bestehenden Geltung gegenüberstellt und überordnet. Nach Paulus ist das Gesetz dem Glaubenden in der ἀγάπη ganz innerlich; die mit dem Glauben als einer Kraft Gottes im Menschen von selber gesetzte und als dominante Herzensstimmung vorhandene Liebe fühlt sich durch sich selbst zu dem angetrieben, was das Gesetz der christlichen Vollkommenheit vorschreibt. Wenn aber der Glaube als theoretisches Fürwahrhalten von dem mit dem lebendigen Glauben als subjectivem Lebensprinzipe gesetztem Heils- und Liebeseifer unterschieden und abgelöst wird, so kommt es von selber dazu, daß die Insufficienz des bloßen Glaubens erklärt, und die Erweisung des Glaubens durch die Werke als Beweis des Vorhandenseins des ächten, heilskräftigen und lebendigen Glaubens gefordert wird. Ein sachlicher Widerspruch gegen die Pauliniſche Lehre von dem die Gerechtigkeit des Menschen durch sich selber wirkenden Glauben liegt hierin nicht vor;

weit näher legt ſich der Gedanke an ein Beſtreben des Jakobusbriefes, den falſchen Ausdeutungen der Pauliniſchen Lehre von der Glaubensgerechtigkeit zu begegnen — eine Vermuthung, welche durch die, gewiſſer Maßen das Gegenſpiel zu Röm. c. 4 bildende Beleuchtung der Glaubensgerechtigkeit Abrahams (Jak. 3, 21—24) faſt zur Gewißheit erhoben wird. Paulus beweist unter Berufung auf 1. Moſ. 15, 6, daß Abraham durch ſeinen Glauben an die ihm von Gott gewordene Verheißung ein Gerechter vor Gott geworden ſei; der Jakobusbrief ſieht in der Bereitwilligkeit Abrahams, ſeinen Sohn, auf deſſen Leben die Erfüllung der Verheißung ruhte, als Opfer darzubringen, die Bewährung der ächten Gläubigkeit Abrahams, worauf übrigens auch Paulus unverkennbar Bedacht nimmt, wenn er Röm. 4, 17 von der Glaubenszuverſicht Abrahams, daß Gott das Todte lebendig machen könne, ſpricht. Ob es nicht die Abſicht des Jakobus war, dieſem Worte des Paulus zum rechten Verſtändniß bei ſeinen Leſern zu verhelfen? Aber auch die Lehre von dem zur ſittlichen Tugend und Gerechtigkeit nothwendigen Selbſthandeln des ſittlichen Willens wickelt ſich aus der von Jakobus dem werkthätigen Glauben Abrahams gegebenen Beleuchtung heraus, wenn Jak. 3, 22 von einem „Mitwirken (*συνεργεῖν*) des Glaubens mit den Werken" d. h. von einem dem freithätigen Thun des Menſchen durch den Glauben gegebenen Impulſe und beſtimmenden Einfluſſe die Rede iſt. Daß Paulus das freie Wollen und ſittliche Freiheitsvermögen des Menſchen nicht läugnen wollte, iſt klar und ſelbſtverſtändlich; nicht minder klar liegt aber die Abſicht des Jakobusbriefes vor, dieſes von Paulus nicht geläugnete ſelbſteigene Handeln des Menſchen unter Anerkennung und Betonung des beſtimmenden Einfluſſes des leben-

digen Glaubens auf daſſelbe beſtimmt hervorzuheben. Daß der Glaube in Kraft der Gnade ſich als wirkſame Macht des Guten erweiſe, wird hiebei ſtillſchweigend vorausgeſetzt, und ſteht nach den Grundvorausſetzungen des Jakobusbriefes feſt. Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geſchenk — heißt es Jak. 1, 17 — kommt von Oben, vom Vater der Lichter; von ihm kommt alſo vor Allem auch die Weisheit, unter deren Erleuchtungen der Menſch recht und gerecht handelt. Wenn Paulus ſagt, daß wir das Wollen und Vollbringen des Guten aus Gott haben und alles Gute demnach in Gott gewollt und gethan wird, ſo ſagt Jakobus unter einer anderen Lehrwendung daſſelbe; der werkthätige und lebendige Glaube iſt der in das Licht der göttlichen Erleuchtung und Gnadenſtrahlung eingerückte Glaube, der Glaube als der lebendige Habitus gottverliehener Weisheit, der aus der Klärung der menſchlichen Seele durch das Licht der göttlichen Wahrheit ſtammt. Dieſen Habitus gibt ſich der Menſch nicht ſelber, er iſt eine Frucht des Gebetes (Jak. 1, 5), ſomit ein Geſchenk der Gnade; ſoll der Menſch in jedem Augenblicke weiſe und in jeder Verſuchung ſtark ſein, ſo muß ihm dieſes Geſchenk der Gnade in jedem Augenblicke und in jeder Prüfung ſeines ſittlichen Willens gegenwärtig ſein. Dieß iſt die denknothwendige Folgerung aus den durch den Jakobusbrief ſelber gegebenen Prämiſſen; es iſt die Umſetzung ſeiner rein gegenſtändlichen Auffaſſung und Darſtellung der Heilsobjecte und Heilsbedingungen in den lebendigen Fluß der pſychologiſchen Auffaſſungs- und Darſtellungsweiſe.

Wir wollen nicht in Abrede ſtellen, daß mit der Sonderung und Unterſcheidung deſſen, was bei Paulus in eine lebendige Einheit verſchlungen, iſt ein relatives Zurückgehen

auf einen vorpauliniſchen Standpunkt der chriſtlichen Lehrauffaſſung verbunden iſt, ein relatives Zurückgehen von dem excluſiven und ſpecifiſchen Chriſtianismus des Paulus auf den Standpunct der gemeinmenſchlichen religiöſen Anſchauungsweiſe, wie dieß mit der praktiſch-ethiſchen, auf ſittliche Werkthätigkeit dringenden Tendenz des Jakobusbriefes zum Theile wohl ſchon von ſelber gegeben iſt. Es erklärt ſich dieß aber andererſeits auch aus der Situation des Verfaſſers ſelber, der aus der Mitte des paläſtinenſiſchen Judenthums heraus ſchrieb, und aus der Beſchaffenheit der von ihm angeredeten Leſer, die, wie die Aufſchrift des Briefes (Jak. 1, 1) kundgibt, auswärtige Judenchriſten waren, die in Syrien und Kleinaſien angeſiedelt waren und wohl zum nicht geringen Theile, den Gewohnheiten ihrer ſonſtigen außerpaläſtinenſiſchen Stammesgenoſſen folgend, mit Handel und Erwerb beſchäftiget geweſen ſein mögen (vgl. Jak. 4, 13 ff.). Dieſe Leſer werden zum großen Theile auch, wenn ſchon Chriſten, noch an den Denkgewohnheiten ihrer nicht bekehrten Stammesgenoſſen gehangen haben, und es mochte dem Verfaſſer des Briefes angemeſſen dünken, ihren Herzen und Gewiſſen von ihrem durch Geburt und Jugenderziehung angeerbten Standpuncte aus nahe zu kommen. Daher das Zurückgehen auf die allgemeinen Grundwahrheiten des durch das Judenthum vertretenen religiöſen Monotheismus (Jak. 2, 11; 2, 19; 3, 12), und die damit verbundene Betonung des Verhältniſſes zu Gott als ſtrengem Herrn, Geſetzgeber und Richter. Dieſes Zurückgehen auf die allgemeinen Grundwahrheiten des religiöſen Monotheismus hatte aber außerdem auch ſeine anderweitigen guten Gründe, und wir möchten um keinen Preis den Jakobusbrief neben den pauliniſchen Briefen im neuteſtamentlichen Schriftkanon miſſen; ſo

lange die von Paulus in so begeisterter Weise geschilderte Eingeburt des Heiles in dem christlich getauften Menschen noch nicht ganz und wahrhaft vollzogen, der Stand der Gotteskindschaft kein bleibender geworden ist, so lange er wieder und wieder durch sittliche Schuld in den Stand der Ungnade und sittlichen Knechtschaft zurücksinkt, bedarf es einer stets erneuerten Gesetzespredigt, die ihm die ewigen erschütternden Grundwahrheiten des allgemeinen Religionsglaubens von der absoluten Machtherrlichkeit und unnahbaren Heiligkeit Gottes, des souverainen Herrn und Gebieters, Gesetzgebers und Richters einschärft. Auch mochte sich das Bedürfniß fühlbar machen, den von Paulus stetig auf die Idee des Mittlers und Erlösers Christi zurückbezogenen Complex des christlichen Lehrganzen einmal auch auf die monotheistische Grundidee des christlichen Religions- und Heilsglaubens zurückzuführen, wozu freilich nicht im Jakobusbriefe, sondern in einem anderen an jüdische Leser gerichteten Sendbriefe, im 11. Kapitel des Hebräerbriefes der Anlauf genommen wird. Die absolute Vermittelung dieser beiden, in der principiellen Ableitung und Begründung des christlichen Religionsglaubens einander entgegenstrebenden Richtungen, deren eine auf die specifische Grundidee des Christenthums hinweist, die andere auf die allgemeine Grundidee des Religionsglaubens als solchen zurückgeht, bot sich in der Johanneischen Logosidee, deren Exposition durch sich selber klar machte, daß die Zurückführung des gesammten christlichen Religionsinhaltes auf die nach ihrer vollen Tiefe gefaßte Idee des Mittlers und Versöhners identisch sei mit der Zurückleitung des gesammten christlichen Religionsgehaltes auf die absolute Grundidee aller Religion, auf die

nach ihrer ganzen Tiefe und Fülle gefaßte Idee des lebendigen Gottes.

Das Zurückgehen des Jakobusbriefes auf die allgemeinen Grundwahrheiten des monotheistischen Religionsglaubens ist von der kritischen Bibelforschung der Neuzeit mehrfach als ein Mangel an specifisch christlichem Religionsbewußtsein gerügt worden. Nach F. Chr. Baur soll der Verfasser des Briefes gar kein Bewußtsein von der bei Paulus entwickelten Idee des Versöhnungstodes Christi haben; überhaupt sei vom Tode Christi im ganzen Briefe nicht auch nur ein einziges Mal die Rede. Dieß Letztere möchte wohl einfach unrichtig sein; die Stelle Jak. 5, 11: *καὶ τὸ τέλος κυρίου εἴδετε*, wird wohl zweifellos auf den Tod des Herrn zu beziehen sein [1]), schon deßhalb, weil in dem vom Jakobus-

1) Der hauptsächlichste Grund, aus welchem viele Ausleger diese Beziehung abzulehnen sich gedrungen fühlten, liegt in der Schwierigkeit, die folgenden Worte: *ὅτι πολύσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρμων*, mit dem vorausgehenden Inhalte des betreffenden Verses in einen logischen Zusammenhang zu bringen, wenn die oben im Texte angeführten Worte auf den Tod des Herrn bezogen werden, während, wenn sie auf den durch den Herrn bewirkten Ausgang (*τέλος κυρίου*) der Leiden Jobs bezogen würden, der angefügte Schlußsatz sich so natürlich ergäbe. Wir bemerken hierauf: In den unmittelbar vorausgehenden Versen ist zweimal (5, 7. 8) von Christus unter der Benennung *κύριος* die Rede. Vom Leiden des Job wird gesagt, daß es die Leser gehört haben, vom Ausgang des Herrn, daß sie ihn gesehen haben. Wollen wir aber auch der Bedeutung sehen, die auf etwas zeitlich nahe Gerücktes hindeutet die minder bestimmte „wissen" substituiren, und wollen wir überdieß, dieses „Wissen" auf den durch Gott bewirkten trostvollen Ausgang der Leiden Jobs beziehen, so ist noch immer nicht die logische Verbindung des folgenden *ὅτι πολύσπλαγχνος κ. τ. λ.* mit dem Vorhergehenden hergestellt, indem der Satz *ὅτι πολύσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρμων* nicht den Grund des vorausgehend Gesagten, sondern vielmehr eine Folgerung aus demselben enthält. Deßhalb haben auch Einige das Wort *εἴδετε* zu dem Satze *ὅτι πολύσπλαγχνος κ. τ. λ.* hinübergezogen,

briefe abhängigen ersten Briefe Petri die Vermahnung zur ὑπομονή mit dem Hinweise auf das für die verfolgten Christen vorbildliche Leiden Christi verbunden ist (1. Petri 2, 21 ff.; 3, 18). Der Verfasser dieses letzteren Briefes wußte sich doch wohl besser und richtiger in den Sinn und Gedankeninhalt des von ihm benützten Briefes hineinzudenken, als ein durch eine Reihe von Jahrhunderten von den Verfassern beider Briefe geschiedener späterer Leser. Daran, daß Jakobus die Auferstehung und Verherrlichung des Herrn unter die Belege des vorsehenden gnädigen und erbarmungsreichen Waltens Gottes einbezieht, kann nicht Anstoß genommen werden, da es sich nicht um eine dem wiedererweckten und verherrlichten Jesus bewiesene Gnade und Erbarmung handelt, sondern vielmehr um einen in seiner Person mustergiltig und prototypisch dargestellten Beweis, daß das Hoffen der verfolgten Frommen auf einen trostvollen, freudenreichen und glorreichen Ausgang ihrer zeitlichen Bedrängnisse kein eitles, grundloses und vergebliches Hoffen sei. Daß die Erweckung Jesu von den Todten als eine That des über seinem Geheiligten waltenden Gottes gefaßt wird, ist eine Resonanz der noch unentwickelten, aber

---

und das τέλος κυρίου vom vorausgehenden ἠκούσατε abhängig gedacht. Daß auch dieß nur gezwungen ausfällt, lehrt ein einfacher Blick auf den betreffenden Satz. Wohl aber ist zu beachten, daß neben der durch codd. ℵ. B.* K etc. bezeugten Lesart εἴδετε eine andere durch A. B. G etc. bezeugte Lesart ἴδετε existirt, mit der man wegen ihrer Schwierigkeit nichts Rechtes anzufangen weiß. Wie, wenn beide Lesarten richtig wären, und in dem nach εἴδετε zu setzenden ἴδετε das in Pluralform wiederholte ἰδού des Versanfanges zu erkennen wäre? Jedenfalls wird der ganze Vers nur unter dieser Voraussetzung lesbar, und gewinnt logischen Zusammenhang: Ἰδού, μακαρίζομεν τοὺς ὑπομένοντας· τὴν ὑπομονὴν Ἰωβ ἠκούσατε, καὶ τὸ τέλος κυρίου εἴδετε· ἴδετε, ὅτι πολύσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρμων.

augenſcheinlich typiſch fixirten primitiven Lehrform der apoſtoliſchen Predigt, wie wir ſie in den erſten und älteſten Apoſtelreden (Apgſch. 2, 32; 3, 15; 4, 10; 10, 40; 13, 37; vgl. 1. Kor. 15, 15) dargeſtellt finden. Der über den Seinen waltende Gott muß *κατ' ἐξοχήν* über demjenigen walten, der ſein Geheiligter per eminentiam iſt; darum iſt Chriſtus der Erſtling der Entſchlafenen d. h. der unter den Entſchlafenen zuerſt Wiedererſtehende (*ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* 1. Kor. 15, 20), und durch ihn, den Erſtling der Erſtandenen die glorreiche Auferſtehung und Verherrlichung Aller, die Chriſti ſind, verbürgt: *ἀπαρχὴ Χριστὸς, καὶ ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ, ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ* (1. Kor. 15, 23). Auf die Paruſie Chriſti weiſt auch Jakobus die duldenden und verfolgten Chriſten hin (Jak. 5, 7. 8), und deutet ſeinen Leſern an, daß ihre Wiedergeburt im Worte der Wahrheit nach dem Willen des vorſehenden Gottes die Beſtimmung in ſich trug, ſie ſollen, zur Generation der Erſtbekehrten gehörig, durch ihre Bekehrung und durch das, was die Bekehrung aus ihnen machen ſollte, zu einer *ἀπαρχή τῶν αὐτοῦ* (scil. *τοῦ πατρὸς τῶν φώτων*) *κτισμάτων* werden (Jak. 1, 18). Eben dieſer letzterwähnte Vers dürfte aber durch das, was er weiter noch enthält, auch zum Belege dienen, daß dem Jakobusbriefe die tiefere Bedeutung und heilswirkende Kraft des Todes Chriſti durchaus kein fremder Gedanke ſei, ja daß er, obſchon nur vorübergehend und kurz andeutend, denſelben ſo tief greift, wie nur irgend einer der apoſtoliſchen Schriftſteller. *Βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν κ. τ. λ.* — heißt es in dem angeführten Verſe. Das Subject des Satzes iſt der *πατὴρ τῶν φώτων;* der Ausdruck *ἀπεκύησεν* aber, der im Neuen Teſtamente einzig daſteht, weiſt auf eine

Schmerzgeburt hin, wobei man doch wohl nur an Jesu Leiden und Tod, und an die Heilskraft dieses Leidens denken kann, sofern es zur mystischen Quelle der Gnaden unserer Wiedergeburt und Heiligung, unserer Erhebung in den Stand der Gotteskindschaft und der darin begründeten Anwartschaft auf die Herrlichkeit des zukünftigen Gottesreiches geworden ist. So wenig nun auch derlei Ideen im Jakobusbriefe entwickelt sind, so gewiß und bestimmt liegen sie im Denken seines Verfassers geborgen, und er hätte ihnen keinen prägnanteren Ausdruck zu geben vermocht, als durch das von ihm gewählte Wort *ἀποκυεῖν*, welches zugleich auch auf das herzinnige Erbarmen des Gott-Erlösers (Luk. 1, 78), und damit auf die ideelle Hinterlage der Theologie des heiligen Leidens Christi hindeutet. Sollten wir uns täuschen, wenn wir in der Gruß- und Segensformel 1. Petri 1, 2 — eines Sendbriefes, dessen Geistgemeinschaft mit jenem des Jakobus außer Zweifel steht, eine mit Bezugnahme auf den Inhalt der christlichen Tauf- und Bekenntnißformel (Matth. 28, 19) gegebene Analyse der Jak. 1, 18 ausgesprochenen Idee sehen? Petrus wünscht den von ihm angeredeten Gemeinden die Fülle der Gnade und des Heiles *κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Der Grund, daß Jakobus auf die Idee der christlichen Heilsvermittlung und deren mystische Quelle nicht näher eingeht, liegt in dem ihn beherrschenden Bestreben, seinen Lesern die Forderungen der sittlichen Gerechtigkeit und praktischen christlichen Lebensweisheit nachdrücklichst und eindringlichst einzuschärfen. Diesem Verhalten liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß dort, wo diese Forderungen erfüllt werden, sich auch schon selbst die tieferen Einblicke in die

verborgenen göttlichen Gründe und Quellen des christlichen Heiles erschließen werden. Der Verfasser des Jakobusbriefes faßt in Bezug auf diese tiefere Heilserkenntniß seine Aufgabe als eine propädeutische auf, und läßt in dem, was er über die Weisheit von Oben und deren Wirkungen auf die für die Erleuchtungen derselben empfänglichen Herzen und Seelen — was er ferner über die Empfängniß und Ausgeburt der Sünde im Menschenherzen (Jak. 1, 14 f.) im Gegensatze zu der vorerwähnten Wiedergeburt aus Gott sagt, bestimmt genug erkennen, daß sein Mahnwort auf dem Grunde eines tiefer vermittelten Heilsbegriffes steht. Es ist wohl in seiner Art ganz richtig, wenn zur Charakterisirung der geistigen Haltung seines Briefes bemerkt wird, derselbe stehe auf dem durch die Bergpredigt vertretenen Standpuncte der christlichen Lehrauffassung; nur darf damit nicht die Voraussetzung verbunden werden, daß der Brief seine Leser auf jenen Standpunct zurückversetzen wolle, auf welchem die der Bergpredigt lauschende Zuhörerschaft stand, die von dem göttlichen Heils- und Lebensgrunde, auf welchen die in der Bergpredigt verkündete neue Ordnung des sittlich-religiösen Menschheitslebens gestellt werden sollte, keine Vorstellung, ja kaum noch eine Ahnung hatte. Richtiger wird man sagen, der Verfasser des Briefes stelle sich selber seinen Lesern gegenüber auf den von Christus in der Bergpredigt eingenommenen Standpunct, indem er die von Christus in jener Rede verfolgte Absicht, die im Judenthum erzogene Zuhörerschaft zur vollkommenen Erfüllung des Gesetzes anzuleiten und über die rechte Art und Weise und den ächten Geist dieser vollkommenen Gesetzeserfüllung zu unterweisen, auch zu seiner eigenen Absicht macht. Es ist in dieser Beziehung gewiß nicht bedeutungslos, daß Jakobus so genau mit der

Tendenz, welche die Bergpredigt in der durch das Matthäusevangelium ihr gegebenen Faſſung verfolgt, zuſammentrifft; wir haben hier zwei apoſtoliſche Vertreter des paläſtinenſiſchen Chriſtenthums vor uns, d. h. zwei Repräſentanten und Vertreter jener Lehrform, welche ſich für die apoſtoliſche Lehrverkündigung auf paläſtinenſiſchem Boden und zur Zeit der noch beſtehenden jüdiſch-theokratiſchen Herrſchaft als die einzig angemeſſene erwies. Daß Jakobus, der als ſtändiger Biſchof der paläſtinenſiſchen Kirche ſich ganz in die Verhältniſſe derſelben hineingelebt hatte, den charakteriſtiſchen Typus jener Lehrform auch in einer an außerpaläſtinenſiſche Judenchriſten gerichteten Mahnrede beibehält, wird man nur höchſt erklärlich finden können, ja bei dem vorausſetzlichen geiſtigen Zuſammenhange jener auswärtigen Gemeinden mit der paläſtinenſiſchen Mutterkirche für etwas Selbſtverſtändliches zu halten haben.

Der Jakobusbrief trifft mit der Bergpredigt ſowohl in Hinſicht auf den lehrenden, als auch auf den mahnenden Theil der letzteren zuſammen, und dieſes Zuſammentreffen bezieht ſich nicht bloß auf die Sache, ſondern das eine und andere Mal auch auf den Wortausdruck. Stellen letzterer Art ſind die beiderſeitigen Abmahnungen von mißbräuchlichem und ſündhaftem Schwören (Jak. 5, 11 verglichen mit Matth. 5, 34 ff.), die beiderſeitigen Belehrungen über die Eitelkeit und Nichtigkeit der mit ſündhafter Gier zuſammengerafften irdiſchen Schätze, welche von Roſt und Motten verzehrt werden (Jak. 5, 2 f. vgl. mit Matth. 6, 19), über die Unmöglichkeit, Gott und der Welt zugleich zu dienen (Jak. 4, 4 vgl. mit Matth. 6, 24), obſchon es ſich in dieſem letzteren Beiſpiele nur mehr um ein völliges Zuſammentreffen in einem gemeinſamen Hauptgedanken der beiderſeitigen Durchführungen

handelt. Wir würden kein besonderes Gewicht legen auf die Gleichartigkeit der beiderseitigen Mahnung, nicht bloß Hörer, sondern auch Vollbringer des Gesetzes zu sein (Jak. 1, 22 vgl. mit Matth. 7, 21. 24. 26), wenn die Gleichartigkeit dieser Mahnung nicht auch noch durch die Gleichartigkeit des Objectes der beiderseitigen Mahnung (Jak. 1, 25: *ὁ νόμος τέλειος, ὁ τῆς ἐλευθερίας*), sowie der beiderseitigen Hindeutung auf Form und Charakter des guten und schlechten Handelns d. i. auf das verständige Verhalten dessen, der nicht bloß Hörer, sondern auch Vollbringer ist, und auf das unverständige Verhalten dessen, der bloß Hörer, nicht aber Vollbringer ist, so überraschend hervorgestellt würde. Nicht minder überraschend ist die Gleichartigkeit in der Motivirung der Nothwendigkeit einer vollkommenen Erfüllung des Gesetzes. Wer das Gesetz auch nur in den mindesten Dingen verfehrt, heißt es Matth. 5, 19, gehört schon zu den Mindesten im Himmelreiche; wer es in einem einzelnen wichtigen Puncte übertritt, lehrt Jakobus (2, 10), ist ein Übertreter des ganzen Gesetzes, d. h. schließt sich selber factisch vollständig vom Himmelreiche aus. Die wiederholte Seligpreisung der in der christlichen Gerechtigkeit Bewährten (Jak. 1, 12. 25; 5, 11) darf immerhin auch als ein Anklang an die Makarismen, mit welchen die Bergpredigt eröffnet wird, verstanden werden. Es könnte nebstbei noch, was im Jakobusbriefe (1, 5 ff.; 3, 2 f.; 5, 17 f.) über die Nothwendigkeit und die Kraft des Gebetes, über die rechte Weise zu beten und den rechten Gegenstand des Gebetes, sowie ferner, was in den Vermahnungen zur Gerechtigkeit, Billigkeit, Schonung und mitleidvollen Güte im Verhalten zum Nächsten gesagt wird, mit demjenigen, was in der Bergpredigt hierüber

enthalten ist, in Vergleich gestellt werden, obschon wir in diesen Puncten keinen unmittelbaren Zusammenklang, sondern nur ein allgemeines geistiges Verwandtschaftsverhältniß zwischen dem Jakobusbriefe und der Wiedergabe des Lehrvortrages Christi durch das Matthäusevangelium erkennen. Die im Jakobusbriefe gegebene Darstellung von der Zeugung und Geburt der Sünde erinnert in ihrer Hindeutung auf das menschliche Herz als Zeugungsstätte und Hegeort der Sünde an den Ausspruch des Herrn bei Matth. 18, 15 f.; die Erwähnung der Glaubensgerechtigkeit der Rahab (Jak. 3, 25) hat ihre Parallele in der Erwähnung der Rahab als einer der Stammütter des Herrn bei Matthäus (1, 5). Da die Rahab sonst im ganzen N. T. nirgends, als in einer, wahrscheinlichst von Jak. 3, 25 abhängigen Stelle des Hebräerbriefes (Hebr. 11, 31) erwähnt wird, so darf auch die dem Matthäusevangelium und Jakobusbriefe gemeinsame Erwähnung derselben als ein den beiderseitigen apostolischen Verfassern gemeinsamer Zug der specifisch palästinensischen Lehrweise genommen werden, die sich durchwegs durch das Zurückgehen auf die alttestamentlichen Offenbarungsbücher (im gegebenen Falle durch Zurückbeziehung auf Psalm 87, 4) zu begründen strebte.

Wenn das Matthäusevangelium seinem besonderen Zwecke gemäß sich vornehmlich, ja fast ausschließlich, auf das prophetische Element des A. T., wie dasselbe nicht nur in den Prophetenbüchern, sondern auch in den Psalmen und im Pentateuch enthalten ist, sich stützt, so der Jakobusbrief seiner Absicht gemäß, die ächte christliche Lebensweisheit zu lehren, auf die Sapientialbücher des A. T., auf die Sprichwörter, auf die Weisheit Salomons und auf den Siraciden. Dieser letztere ist es namentlich, auf welchem fast der ge-

ſammte doctrinelle Inhalt des Briefes beruht und aus welchem zum nicht geringen Theile auch das Sprachgut desſelben entlehnt iſt. Schon das Jak. 1, 19. 20 angegebene Grundthema des Briefes iſt dem Gedankeninhalte und theilweiſe auch dem Wortlaute nach aus den altteſtamentlichen Sapientalbüchern geſchöpft: „Es ſei der Menſch ſchnell bereit zum Hören [1]), aber langſam beſonnen zum Reden [2]), und eben ſo langſam beſonnen gegenüber den in ihm aufgährenden Regungen des Zornes und Ungeſtüms [3]), die den der ſittlichen Selbſtherrſchaft Ermangelnden zu Werken der Ungerechtigkeit fortreißen und im Sündigen gegen die Gerechtigkeit Gottes untergehen laſſen [4])." Wir haben ſchon oben angegeben, was der Jakobusbrief unter der *ὀργή*, der Rohheit des ſelbſtſüchtigen Gelüſtens des ungeklärten Sinnes und Herzens verſteht, und eben ſo auch hervorgehoben, wie ſie den Widerſatz zur *πραΰτης* d. i. zu dem im göttlichen Weisheitslichte geläuterten und geklärten Menſchenſinne, zur frommen Lauterkeit des mildſanften Chriſtenſinnes bil-

---

1) *Ἔστω πᾶς ἄνθρωπος ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι.* Vgl. Sirac. 5, 11: *Γίνου ταχὺς ἐν ἀκροάσει σου.*

2) *Βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι.* — Sirac. 5, 11. 12: *Καὶ ἐν μακροθυμίᾳ φθέγγου ἀπόκρισιν· εἰ ἔστιν σοι σύνεσις, ἀποκρίθητι τῷ πλησίον, εἰ δὲ μή, ἡ χείρ σου ἔστω ἐπὶ στόματί σου.*

3) *Βραδὺς εἰς ὀργήν.* — Pred. 7, 10: *Μὴ σπεύσῃς ἐν πνεύματί σου τοῦ θυμοῦσθαι, ὅτι θυμὸς ἐν κόλπῳ ἀφρόνων ἀναπαύσεται.*

4) Jak. 1, 20: *Ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐ κατεργάζεται.* Die *ὀργή* bedeutet die ungeſtüme Wildheit und Rohheit des Herzens, das der Klärung durch das göttliche Weisheitslicht (Jak. 1, 17) ermangelt. Vgl. hiezu Sap. 10, 1—3: *Αὕτη* (scil. *ἡ σοφία*) *πρωτόπλαστον πατέρα κόσμου μόνον κτισθέντα διεφύλαξεν, καὶ ἐξείλατο αὐτὸν ἐκ παραπτώματος ἰδίου ..... ἀποστὰς δὲ ἀπ' αὐτῆς ἄδικος ἐν ὀργῇ αὐτοῦ ἀδελφοκτόνοις συναπώλετο θυμοῖς.* — Sirac. 1, 19: *Οὐ δυνήσεται θυμὸς ἄδικος δικαιωθῆναι, ἡ γὰρ ροπὴ τοῦ θυμοῦ αὐτοῦ πτῶσις αὐτῷ.*

det; hier handelt es ſich darum, die im Jakobusbriefe gegebene ſittliche Beleuchtung der ὀργή und des in ihr begründeten ſittlichen Verderbens aus den altteſtamentlichen Sapientialbüchern, dem Siraciden namentlich, nachzuweiſen. In dieſer Beziehung iſt nun vor Allem Cap. XXVIII des Siraciden oder der *Σοφία Σειράχ* hervorzuheben, welches die Warnung vor der ὀργή unter jenen Beziehungen, welche im Jakobusbriefe hervorgekehrt ſind, enthält, und auch in der Beleuchtung der ὀργή durchaus dieſelben Gedanken entwickelt, die uns im Jakobusbriefe entgegentreten. Jakobus bringt die Verſündigungen der ὀργή zunächſt mit den Verfehlungen der Zunge [1]) in Zuſammenhang, die er an dem der ſittlichen Selbſtzucht entbehrenden Menſchen als ein unbändiges, durch keine Menſchenkraft zu bewältigendes Uebel voll todtbringenden Giftes bezeichnet [2]). Als Habitus eines

1) Die Wichtigkeit und Weſentlichkeit der Beherrſchung der Zunge wird im Jakobusbriefe auch unabhängig von der Beziehung auf die Verſündigungen der ὀργή, mit Rückſicht auf die Grundabſicht des Briefes, die chriſtliche Gerechtigkeit in Gedanke, Wort und That zu lehren, nachdrücklichſt hervorgehoben: *Πολλὰ πταίομεν ἅπαντες· εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει, οὗτος τέλειος ἀνήρ, δυνατὸς χαλιναγωγῆσαι καὶ ὅλον τὸ σῶμα.* Jak. 3, 2. Vgl. Sirac. 23, 7: *Παιδείαν στόματος ἀκούσατε τέκνα, καὶ ὁ φυλάσσων οὐ μὴ ἁλῷ· ἐν τοῖς χείλεσιν αὐτοῦ καταληφθήσεται ἁμαρτωλὸς, καὶ λοίδορος καὶ ὑπερήφανος σκανδαλισθήσονται ἐν αὐτοῖς.* — Sprichw. 13, 3: *Ὃς φύλασσει τὸ ἑαυτοῦ στόμα, τηρεῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, ὁ δὲ προπετὴς χείλεσιν πτοήσει ἑαυτόν.* Vgl. Sprichw. 12, 13.

2) Jak. 3, 7. 8: *Πᾶσα γὰρ φύσις θηρίων τε καὶ πετεινῶν, ἑρπετῶν τε καὶ ἐναλίων, δαμάζεται καὶ δεδάμασται τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ· τὴν δὲ γλῶσσαν οὐδεὶς δύναται ἀνθρώπων δαμάσαι· ἀκατάσχετον κακόν, μεστὴ ἰοῦ θανατηφόρου.* — Vgl. Sir. 28, 18—21: *Πολλοὶ ἔπεσαν ἐν στόματι μαχαίρας, καὶ οὐχ ὡς πεπτωκότες διὰ γλῶσσαν. μακάριος ὁ σκεπασθεὶς ἀπ' αὐτῆς, ὃς οὐ διῆλθεν ἐν τῷ θυμῷ αὐτῆς, ὃς οὐχ εἵλκυσε τὸν ζυγὸν αὐτῆς, καὶ ἐν τοῖς δεσμοῖς αὐτῆς οὐκ ἐδέθη· ὁ γὰρ ζυγὸς αὐτῆς ζυγὸς σιδηροῦς, καὶ οἱ δεσμοὶ αὐτῆς δεσμοὶ χάλκεοι. θάνατος πονηρὸς ὁ θάνατος αὐτῆς, καὶ λυσιτελὴς μᾶλλον ὁ ᾅδης αὐτῆς.*

Gemüthes voll Gehäſſigkeit und Rohheit, voll Neid und unlauterer Selbſtſucht ſtiftet die ὀργή allenthalben Haß und Zwietracht, Zank und Streit, untergräbt Frieden und Wohlfahrt der Menſchen, führt zu blutigen Scenen, Mord und Tödtung [1]); es iſt ein erdhafter, roh animaliſcher, dämoniſch inſpirirter Geiſt in ihr — der vollſte Widerſatz zu der aus den Erleuchtungen der himmliſchen Weisheit ſtammenden Sanftmuth des frommen, wahrhaft gottergebenen Gemüthes [2]). Im Zuſammenhange damit wird die Zunge, das Organ der ſündigen ὀργή, eine Welt voll Ungerechtigkeit genannt; obſchon ein kleines Glied des menſchlichen Leibes, ſtiftet ſie doch die größten Uebel, vergleichbar einem Funken, der einen ganzen Wald in Brand zu ſetzen vermag; ſie iſt ſelber ein ſolches verwüſtendes Feuer, ein von der Hölle angefachter Brand, der den geſammten ſittlichen Beſtand des Menſchen vernichtet und zerſtört [3]). Es iſt nicht ſchwer, die ähnlich

---

1) Jak. 3, 13. 14. 16: *Τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν; δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραΰτητι σοφίας. εἰ δὲ ζῆλον πικρὸν ἔχετε καὶ ἐριθείαν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν, μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας. Ὅπου γὰρ ζῆλος καὶ ἐριθεία, ἐκεῖ ἀκαταστασία καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα.* — Sirac. 28, 8. 9. 13—16: *Ἀπόσχου ἀπὸ μάχης, καὶ ἐλαττώσεις ἁμαρτίας, ἄνθρωπος γὰρ θυμώδης ἐκκαύσει μάχην, καὶ ἀνὴρ ἁμαρτωλὸς ταράξει φίλους, καὶ ἀνὰ μέσον εἰρηνευόντων ἐμβαλεῖ διαβολήν. Ψίθυρον καὶ δίγλωσσον καταρᾶσθαι, πολλοὺς γὰρ εἰρηνεύοντας ἀπώλεσεν. γλῶσσα τρίτη πολλοὺς ἐσάλευσε, καὶ διέστησεν αὐτοὺς ἀπὸ ἔθνους εἰς ἔθνος, καὶ πόλεις ὀχυρὰς καθεῖλε, καὶ οἰκίας μεγιστάνων κατέστρεψε· γλῶσσα τρίτη γυναῖκας ἀνδρείας ἐξέβαλε, καὶ ἐστέρησεν αὐτὰς τῶν πόνων αὐτῶν. ὁ προσέχων αὐτῇ οὐ μὴ εὕρῃ ἀνάπαυσιν, οὐδὲ κατασκηνώσει μεθ' ἡσυχίας.*

2) Jak. 3, 15: *Οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλ' ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης.* Vgl. mit dieſer Aeußerung über das Dämoniſche des Zornes die oben angeführte Stelle Sir. 28, 21.

3) Jak. 3, 5. 6. Das Bild vom Funken, der zum Brande erwächſt, iſt aus dem Siraciden entlehnt; vgl. Sir. 28, 10 ff.: *Κατὰ*

lautenden Stellen aus dem Siraciden, namentlich aus dem vorgenanten c. 28 desselben und aus den übrigen alttestamentlichen Sapientialbüchern beizubringen; wir haben sie unter dem Texte den betreffenden Stellen des Jakobusbriefes angeschlossen. Wir wollen nicht unerwähnt lassen, daß unser Brief auch bezüglich dieses seines Lehrstückes, der Warnung vor dem Zorne, mit dem Matthäusevangelium zusammenklingt, was um so beachtenswerther ist, da die bezügliche Stelle des Evangeliums (Matth. 5, 21. 22) im gesammten Lehrinhalte der vier Evangelien keine gleich oder ähnlich lautende Parallelstelle neben sich hat. Da der Jakobusbrief den Begriff der ὀργή in weiterem Sinne faßt, so bringt er mit ihr die Härten in Zusammenhang, welche von den Vermögenden, Mächtigen und Reichen gegen die Armen, Hilflosen, Verlassenen, Wittwen und Waisen begangen werden [1]); wie

---

τὴν ὕλην τοῦ πυρὸς οὕτως ἐκκαυθήσεται, καὶ κατὰ τὴν στερέωσιν τῆς μάχης ἐκκαυθήσεται· κατὰ τὴν ἰσχὺν τοῦ ἀνθρώπου ὁ θυμὸς αὐτοῦ ἔσται, καὶ κατὰ τὸν πλοῦτον ἀνυψώσει ὀργὴν αὐτοῦ. ἔρις κατασπευδομένη ἐκκαίει πῦρ, καὶ μάχη κατασπεύδουσα ἐκχέει αἷμα. ἐὰν φυσήσῃς σπινθῆρα ἐκκαήσεται, καὶ ἐὰν πτύσῃς ἐπ' αὐτὸν σβεσθήσεται, καὶ ἀμφότερα ἐκ τοῦ στόματός σου ἐξελεύσεται. Vgl. zu diesen letzteren Worten Jak. 3, 9. 10.

1) Jak. 5, 4: Ἰδοὺ, ὁ μισθὸς τῶν ἐργατῶν τῶν ἀμησάντων τὰς χώρας ὑμῶν, ὁ ἀπεστερημένος ἀφ' ὑμῶν, κράζει· καὶ αἱ βοαὶ τῶν θερισάντων εἰς τὰ ὦτα κυρίου σαβαὼθ εἰσεληλύθασιν. Der Schrei der Unterdrückten zum Himmel, und das Eintreten Gottes für sie gegen ihre Unterdrücker ist allerdings ein in den alttestamentlichen Büchern wiederholt ausgesprochener Gedanke; er fehlt aber auch beim Siraciden nicht. Vgl. Sirac. 32, 13—15: Οὐ λήψεται πρόσωπον ἐπὶ πτωχοῦ, καὶ δέησιν ἠδικημένου εἰσακούσεται· οὐ μὴ ὑπερίδῃ ἱκετείαν ὀρφανοῦ, καὶ χήραν, ἐαν ἐκχέῃ λαλίαν. οὐχὶ δάκρυα χήρας ἐπὶ σιαγόνα καταβαίνει, καὶ ἡ καταβόησις ἐπὶ τῷ καταγαγόντι αὐτά; — Noch bezeichnender ist folgende Stelle: Ἄρτος ἐπιδεομένων ζωὴ πτωχῶν, ὁ ἀποστερῶν αὐτὴν ἄνθρωπος αἱμάτων· φονεύων τὸν πλησίον ὁ ἀφαιρούμενος συμβίωσιν, καὶ

denn insgemein die Herzenshärtigkeit der Reichen, ihre gottvergessene und gedankenlose Sicherheit im Besitze ihrer Reichthümer, als ob dieser Besitz ein ewig dauernder wäre, und überhaupt das Jagen und Rennen nach gewinnreichem Erwerb ein Hauptgegenstand der sittlichen Mahnungen unseres Briefes ist. Die Antithese zu dem letzterwähnten Puncte bilden die trostvollen Worte und Mahnungen der Bergpredigt zum Vertrauen auf die göttliche Vorsehung (Matth. 6, 26—34), die sich gleichfalls an die Erwähnung des Mammonscultes anschließen; für das Uebrige sind die entsprechenden Parallelstellen wieder in den alttestamentlichen Sapientialbüchern aufzusuchen, dem ganzen Abschnitt aber von Jak. 4, 13 bis 5, 6 ist das zweite Capitel der Sapientia Salomonis als unverkennbares Vorbild unterzulegen [1]). Auch die von Jakobus getadelte Zurücksetzung der Armen aus Deferenz gegen die Reichen, Angesehenen und Mächtigen [2]) knüpft an Gedanken an, die in der alttestamentlichen Weisheit ausgesprochen sind [3]), nur daß dieselben von Jakobus mit christlicher Tiefe gefaßt werden, die nicht bloß im Ar-

---

ἐκχέων αἷμα ὁ ἀποστερῶν μισθὸν μισθίου (Sir. 31, 21. 22). Ferner Sir. 4, 4—6: Ἱκέτην θλιβόμενον μὴ ἀπαναίνου, καὶ μὴ ἀποστρέψῃς τὸ προσωπόν σου ἀπὸ πτωχοῦ. ἀπὸ δεομένου μὴ ἀποστρέψῃς ὀφθαλμὸν, καὶ μὴ δῷς τόπον ἀνθρώπῳ καταράσασθαι σε· καταρωμένου γὰρ σε ἐν πικρίᾳ ψυχῆς αὐτοῦ, τῆς δεήσεως αὐτοῦ ἐπακούσεται ὁ ποιήσας αὐτόν.

1) Jak. 4, 14 ff. hat eine andere Stelle des Weisheitsbuches, nämlich Weish 5, 8—14, zum offen daliegenden Substrate.

2) Jak. 2, 1—10.

3) Vgl. Sir. 10, 22: Οὐ δίκαιον ἀτιμάσαι πτωχὸν συνετὸν, καὶ οὐ καθήκει δοξάσαι ἄνδρα ἁμαρτωλόν. — Sir. 32, 12: Μὴ ἔπεχε θυσίᾳ ἀδίκῳ, ὅτι κύριος κριτής ἐστι, καὶ οὐκ ἔστι παρ' αὐτῷ δόξα προσώπου. — Weish. 6, 8: Οὐ ὑποστελεῖται πρόσωπον ὁ πάντων δεσπότης, οὐδὲ ἐντραπήσεται μέγεθος· ὅτι μικρὸν καὶ μέγαν αὐτὸς ἐποίησεν, ὁμοίως τε προνοεῖ περὶ πάντων· τοῖς δὲ κραταιοῖς ἰσχυρὰ ἐφίσταται ἔρευνα.

men das Bild des Schöpfers ehrt, sondern auch die Christenwürde des Armen und die den Armen im Geiste gewordene evangelische Verheißung im Auge hat. Ebenso hat auch seine Schilderung des Bösen in der Gestalt der ὀργή den Vorzug christlicher Tiefe vor jener der alttestamentlichen Sapientialbücher voraus, indem er die ὀργή nicht nur psychologisch tiefer und principienhafter faßt, sondern in dieser tieferen principienhaften Fassung zugleich auch als etwas Abgeleitetes erfaßt, das auf die ἐπιθυμία, auf die rohe Begierlichkeit des in den Gnaden der Heiligung noch nicht umgebildeten und geläuterten Menschenwesens als seinen wurzelhaften Grund zurückzuführen ist. Vgl. Jak. 1, 14; 4, 1.

Jakobus faßt die durch die Zunge geübten Sünden der ὀργή als Bilinguität, als einen widerchristlichen Mißbrauch der Zunge, mit der man Gott zu preisen vorgibt, zu Entehrungen, Kränkungen und Schmähungen des nach Gottes Bild geschaffenen Nächsten, den man nach Gottes Gebot achten, ehren und lieben soll (Jak. 3, 9 ff.). Diese Diglossie ist Kundgebung einer Dipsychie (Jak. 1, 8), einer Getheiltheit der Seele zwischen die Hingebung an Gott und die erdhaft niedrigen Leidenschaften des ungeläuterten, rohen, begehrlichen Selbst — eine Getheiltheit, in welcher ganz gewiß der sündige Wille der rohen Selbstsucht das eigentliche wahre Wollen der Seele ausdrückt (Jak. 3, 11 ff.), daher das Vorgeben des Religiösgesinntseins von solcher Seite ganz gewiß eitel ist und auf Selbstbetrug beruht (Jak. 1, 26). Wer nun weiß, daß die Bilinguität unter die Gegenstände gehört, welche die alttestamentliche Spruchweisheit wiederholt und mit besonderem Nachdruck zur Sprache bringt, wird nach den bisher gemachten Angaben über die nahen Beziehungen des Jakobusbriefes zu den alttestamentlichen

Sapientialbüchern keinen Augenblick zweifeln, daß ſowohl die von Jakobus getadelte Digloſſie, als auch deren Zuſammenhang mit der Dipſychie auf Gedankenanregungen aus altteſtamentlichen Büchern zurückzuführen ſind. Man vergleiche die Charakteriſtik des *δίψυχος* bei Jakobus [1]) mit der Schilderung, die der Siracide vom *δίγλωσσος* gibt [2]); man beachte ferner, wie der Siracide, obſchon er das, bei den LXX und in den griechiſch geſchriebenen Büchern des A. T. überhaupt nicht vorkommende Wort *δίψυχος* nicht gebraucht, doch auch gleich dem Jakobusbriefe die Digloſſie auf einen dipſychen Habitus zurückführt [3]), den er zugleich auch mit Jak. 1, 6—8 als einen Habitus der Unſtetigkeit und irreligiöſen Vertrauensloſigkeit auffaßt [4]). Der Zuſammenklang des zweiten Capitels des Siraciden, aus welchem wir den Beleg für das ſo eben Geſagte als Citat unter den Text ſetzten, mit den erſten 12 Verſen des Jakobusbriefes liegt ſonach augenfällig da und deckt auch bezüglich der in letzteren enthaltenen Vermahnungen zur *ὑπομονή* in den von

1) Jak. 1, 8: *Ἀνὴρ δίψυχος, ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ.*

2) Sir. 5, 9. 10: *Μὴ λίχμα ἐν παντὶ ἀνέμῳ, καὶ μὴ πορεύου ἐν πάσῃ ἀτραπῷ· οὕτως ὁ ἁμαρτωλὸς ὁ δίγλωσσος. ἴσθι ἐστηριγμένος ἐν συνέσει σου, καὶ εἷς ἔστω σου ὁ λόγος.* Man beachte auch den Anklang dieſer Stelle an Jak. 1, 6, wo geſagt wird, daß man mit einem feſten und zuverſichtlichen, durch keine Zweifelmüthigkeit ſchwankend gemachten Glauben beten ſolle: *ὁ γὰρ διακρινόμενος ἔοικε κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ.*

3) *Ἶχνος ἀλλοιώσεως καρδίας τέσσαρα μέρη ἀνατέλλει, ἀγαθὸν καὶ κακόν, ζωὴ καὶ θάνατος, καὶ ἡ κυριεύουσα ἐνδελεχῶς αὐτῶν γλῶσσά ἐστιν.* Sirac. 37, 17. 18.

4) Sirac. 2, 12—14: *Οὐαὶ καρδίαις δειλαῖς καὶ χερσὶ παρειμέναις, καὶ ἁμαρτωλῷ ἐπιβαίνοντι ἐπὶ δύο τρίβους· οὐαὶ καρδίᾳ παρειμένῃ, ὅτι οὐ πιστεύει, διὰ τοῦτο οὐ σκεπασθήσεται· οὐαὶ ὑμῖν τοῖς ἀπολωλεκόσι τὴν ὑπομονήν, καὶ τί ποιήσετε ὅταν ἐπισκέπτηται ὁ κύριος;*

Gott gefügten oder zugelaſſenen Prüfungen des Starkmuthes und der ſtandhaften Beharrlichkeit, bezüglich der Anpreiſung der Nützlichkeit und Heilſamkeit jener Prüfungen, der Demuth und des Gottvertrauens, ſowie des göttlichen Lohnes derſelben die altteſtamentliche Quelle oder Unterlage des apoſtoliſchen Conceptes auf; für Jak. 1, 5 [1]) aber wird man Sir. 20, 14 [2]) und 41, 22 [3]) als Erklärung und Aufhellung für den von Jakobus ausgeſprochenen Gedanken ſowohl, wie für deſſen eigenthümlichen Ausdruck zu ſuchen haben. Man vergleiche aus demſelben Abſchnitte des Jakobusbriefes ferner Jak. 1, 6 [4]) mit Sir. 7, 10 [5]); Jak. 1, 9 [6]) mit Sir. 11, 1 [7]); bezüglich des Jak. 1, 12 den Bewährten verheißenen *στέφανος τῆς ζωῆς* iſt Weish. 5, 16 als claſſiſche altteſtamentliche Belegſtelle und als Erklärungsgrund der Ausdrucksweiſe unſeres Verfaſſers herbeizuziehen.

Der Jakobusbrief ſtellt der *ὀργή* oder der Rudität des erdhaften animaliſchen Sinnes die *πραΰτης σοφίας* (Jak. 3, 13) als die himmliſche Milde und Sanftmuth der ächten Chriſtengeſinnung gegenüber. Daß dieſe *σοφία*, dieſer Weisheitsgeiſt, nichts anderes, als die in allen altteſtamentlichen Sapientialbüchern empfohlene religiös-ſittliche Geſinnung des nach Gottes Herzen gerechten Menſchen ſei, bedarf keiner

---

1) *Αἰτείτω παρὰ τοῦ δίδοντος θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς, καὶ μὴ ὀνειδίζοντος.*

2) (*Ἄφρων*) *ὀλίγα δώσει καὶ πολλὰ ὀνειδίσει.*

3) (*Αἰσχύνεσθε*) *ἀπὸ φίλων περὶ λόγων ὀνειδισμοῦ, καὶ μετὰ τὸ δοῦναι μὴ ὀνείδιζε.*

4) *Αἰτείτω δὲ ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος.*

5) *Μὴ ὀλιγοψυχήσῃς ἐν τῇ προσευχῇ σου.*

6) *Καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ.*

7) *Σοφία ταπεινοῦ ἀνυψώσει κεφαλὴν αὐτοῦ, καὶ ἐν μέσῳ μεγιστάνων καθίσει αὐτόν.*

beſonderen Erwähnung; die wiederholte Erwähnung dieſer *σοφία* würde für ſich allein ſchon die Abſicht des Briefes kenntlich machen, den Weisheitsgeiſt und Weisheitsgehalt der altteſtamentlichen heiligen Bücher den Leſern des Briefes als den Geiſt, von dem ſie erfüllt ſein ſollten, kenntlich und verſtändlich zu machen; die chriſtliche Geſinnung, das chriſtliche Denken und Handeln ſind dem Verfaſſer des Briefes die lebendige Wirklichkeit dieſes Geiſtes. Es iſt demzufolge ganz erklärlich, wenn in ſeiner Anempfehlung, in das dieſen Geiſt ausdrückende Geſetz des vollkommenen Lebens ſich zu verſenken (Jak. 1, 25), das Mahnwort des Siraciden wiederklingt [1]); es verdient aber ausdrücklich hervorgehoben zu werden, daß Jakobus, wenn er den Vollbringer des Geſetzes weiſe nennt [2]), in Wort und Gedanke nur den Siraciden wiederholt [3]). Nicht minder wiederklingt das Mahnwort des Siraciden in der Anempfehlung der *πραΰτης* und in der Verknüpfung derſelben mit der *ταπεινότης* [4]).

---

1) Vgl. die lebendige und beredte Schilderung des emſigen Weisheitsſuchens Sir. 14, 20—25, und darin beſonders das von Jakobus wiederholte Bild: *παρακύπτων διὰ τῶν θυρίδων αὐτῆς* (scil. *τῆς σοφίας*) .... Vgl. damit Jak. 1, 25: *ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας* (dieſes *παραμείνειν* als kurz zuſammenfaſſende Wiedergabe der Worte des Siraciden: *ὁ καταλύων σύνεγγυς τοῦ οἴκου αὐτῆς καὶ πήξει πάσσαλον ἐν τοῖς τοίχοις αὐτῆς, στήσει τὴν σκηνὴν αὐτοῦ κατὰ χεῖρας αὐτῆς*). Auch der weiter folgende Satz bei Jakobus: *οὗτος οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς γενόμενος*, fordert zur Erklärung des in ihm enthaltenen *ἅπαξ λεγόμενον* den Rückblick auf Sir. 11, 25, wo gleichfalls das ſonſt ungebräuchliche Wort *ἐπιλησμονή* ſich findet.

2) Jak. 3, 13 in Verbindung mit 1, 25: *ἀλλὰ ποιητὴς ἔργου*. ....

3) Sir. 19, 18: *Πᾶσα σοφία φόβος κυρίου, καὶ ἐν πάσῃ σοφίᾳ ποίησις νόμου.*

4) Jak. 1, 9; 4, 6. Vgl. Sir. 3, 17—19: *Τέκνον, ἐν πραΰτητι τὰ ἔργα σου διέξαγε, καὶ ὑπὸ ἀνθρώπου δεκτοῦ ἀγαπηθήσῃ. ὅσῳ μέγας*

Wir wollen schließlich noch eine Reihe unverkennbarer Zurückverweisungen des Jakobusbriefes auf den Siraciden namhaft machen, welche die offenbaliegende Rücksichtnahme des ersteren auf jenes alttestamentliche Buch noch mit weiteren Belegen erhärten. Dahin gehören die dem Jakobusbriefe mit dem Siraciden gemeinsame Betonung der Bewährung der Gerechtigkeit Abrahams in der That und im Werke [1]); die schon erwähnte Warnung vor dem Mißbrauche des Schwures und der eidlichen Betheurung [2]); die beiden Verfassern gemeinsame Rüge der ungerechten Bevorzugung des Reichen vor würdigen Armen [3]); die Unterweisung über das Verhalten in der Krankheit, wo Jakobus der vom Siraciden mit religiöser Weihe aufgefaßten ärztlichen Mühewaltung als gottverordneter Hilfe für den Kranken den sacramentalen Dienst der kirchlichen Presbyter substituirt [4]); das von Jakobus als Werk wechselseitiger christlicher Erbauung empfohlene wechselseitige Bekennen der Fehler und Gebrechen [5]); die am Beispiele des Elias beleuchtete Kraft des Gebetes des Gerechten [6]).

εἰ, τοσούτῳ ταπεινοῦ σεαυτὸν, καὶ ἔναντι κυρίου εὑρήσεις χάριν· ὅτι μεγάλη ἡ δυναστεία κυρίου, καὶ ὑπὸ τῶν ταπεινῶν δοξάζεται.

1) Jak. 2, 21 ff. vgl. mit Sir. 44, 20 ff.: ὃς συνετήρησε νόμον ὑψίστου . . . . καὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός.

2) Jak. 5, 12 vgl. mit Sir. 23, 9—11.

3) Jak. 2, 1 ff. vgl. mit Sir. 10, 22: Οὐ δίκαιον ἀτιμάσαι πτωχὸν συνετὸν, καὶ οὐ καθήκει δοξάσαι ἄνδρα ἁμαρτωλόν.

4) Jak. 5, 14 f. vgl. mit Sir. 38, 12—14: (Τέκνον, ἐν ἀῤῥωστήματί σου) ἰατρῷ δὸς τόπον, καὶ γὰρ αὐτὸν ἔκτισε κύριος, καὶ μὴ ἀποστήτω σου, καὶ γὰρ αὐτοῦ χρεία. ἔστι καιρὸς ὅτε καὶ ἐν χερσὶν αὐτῶν εὐοδία, καὶ γὰρ αὐτοὶ κυρίου δεηθήσονται, ἵνα εὐοδώσῃ αὐτοῖς ἀνάπαυσιν καὶ ἴασιν χάριν ἐμβιώσεως.

5) Jak. 5, 16 vgl. mit Sir. 4, 26: Μὴ ἐπαισχυνθῇς ὁμολογῆσαι ἐφ' ἁμαρτίαις σου.

6) Jak. 5, 17 f. vgl. mit Sir. 48, 2. 3.

Die ὀργή hat, soweit sie Stimmung und Kundgebung irdisch gesinnter roher Selbstsucht ist, die christliche ἀγάπη zu ihrem Gegenbilde, die Jakobus (2, 8) das königliche Gesetz nennt. Diese Benennung des christlichen Liebesgebotes, über deren Sinn im Jakobusbriefe selbst dann, wenn man keine Bekanntschaft seines Verfassers mit dem ersten Korintherbriefe vorauszusetzen berechtiget wäre [1]), im Hinblicke auf die allbekannten Worte Christi über die zwei Haupt- und Grundgebote seiner Lehre kein Zweifel sein könnte, fordert doch wegen der Eigenthümlichkeit des Ausdruckes βασιλικός eine besondere Erklärung, die abermals durch die alttestamentlichen Sapientialbücher an die Hand gegeben wird. Und zwar ist es für diesen Fall die Σοφία Σαλωμών, die den erwünschten Aufschluß gibt. Weish. 6, 19 wird als Hauptziel aller Zucht und sittlichen Leitung die ἀγάπη hingestellt, von der es heißt, daß sie die Erfüllung der Gebote jener Zucht sei, und die Bewahrung zum unsterblichen Sinn in sich schließend den Menschen Gott zunächst bringe und ihn ἐπὶ βασιλείαν führe. Daran knüpft sich weiter die Mahnung an die Könige, die Weisheit, die zur ἀγάπη anleitet, zu ehren, um auf ewig zu herrschen. Diese Mahnung, die sich in ihrem Schlusse an die Könige richtet, geht als Wort Salomo's von einem König aus; somit schließt die von Jakobus für das Liebesgebot gewählte Bezeichnung νόμος βασιλικὸς neben ihrem specifisch christlichen Sinne eine Nebenbeziehung in sich, die bei der unverkennbaren Bezugnahme der Worte Jak. 2, 8 auf Weisheit 6, 19 ff. sich nicht in

1) Die Berechtigung einer solchen Voraussetzung gründet sich auf das auch in 1 Kor. 6, 9; 15, 13 vorkommende μὴ πλανᾶσθε Jak 1, 16 — das freilich aus Gal 6, 7 in die Redeweise unseres Verfassers übergegangen sein könnte.

Abrede ſtellen läßt und offenbar den Zweck hat, das Haupt- und Grundgebot des chriſtlichen Wandels durch die Auctorität des weiſeſten und einſichtigſten aller Könige zu beſtätigen. Daß auch der Ausdruck *ὁλόκληροι* in Jak. 1, 4 an die *ὁλόκληρος δικαιοσύνη* Weish. 15, 3 mahne, ſei hier nur vorübergehend bemerkt.

Der Einfluß der Lehrdarſtellungen der altteſtamentlichen Sapientialbücher reicht auch noch in eine andere neuteſtamentliche Schrift hinüber, die nach dem Jakobusbriefe entſtanden gleichfalls an judenchriſtliche Leſer gerichtet iſt — in den Hebräerbrief, deſſen eilftes Capitel unverkennbar eine Nachbildung der Kapp. X und XI des altteſtamentlichen Buches der Weisheit iſt, mit dem Unterſchiede jedoch, daß der im altteſtamentlichen Buche empfohlenen Weisheit die *πίστις* als der concreter und voller gefaßte Habitus jener Weisheit ſubſtituirt iſt. Hinſichtlich dieſer *πίστις* ſtellt ſich zwiſchen der Auffaſſung des Hebräerbriefes und jener des Jakobusbriefes eine beſtimmte Wechſelbeziehung hervor, die ſowohl etwas Gemeinſames und Gleichartiges Beider, als auch eine ganz beſtimmte Unterſchiedenheit der beiderſeitigen Auffaſſungsweiſen in ſich ſchließt. Der Verfaſſer des Hebräerbriefes ſagt, ohne Glaube ſei es unmöglich, Gott zu gefallen; der Jakobusbrief bemerkt, daß der Menſch daran wohlthue, zu glauben, das bloße Glauben als ſolches aber, nämlich als theoretiſches Fürwahrhalten der religiöſen Wahrheit das Heil des Menſchen durchaus nicht verbürge. Wie der Jakobusbrief führt auch der Hebräerbrief den Bewußtſeinsinhalt des Glaubens auf die Grunddogmen des monotheiſtiſchen Gottesglaubens, auf den Glauben an den Einen überweltlichen Gott als Schöpfer, Regenten und Richter der Welt zurück (vgl. oben S. 257). Indem er aber den Glauben, deſſen

vollentwickelten Gehalt er im christlichen Religionsglauben erkennt, der alttestamentlichen Weisheit substituirt, faßt er ihn als lebendigen Gemüthshabitus, der dem inneren Menschen wesentlich eine Richtung nach Oben auf das Ewige und Himmlische ertheilt; er legt also in die πίστις unmittelbar dasjenige hinein, was der Jakobusbrief der im Geiste der vertrauensvollen πίστις von oben zu erflehenden Gabe und Erleuchtung der σοφία zutheilt. Darin aber, daß die Frucht dieser Weisheitsgabe ein Emporgehobensein des Menschen über sich selbst und über die Schwäche, Zagheit und Versuchlichkeit des von der Erdenwelt und ihren Freuden und Sorgen gefangen genommenen Erdenmenschen sei, stimmen beide, der Jakobusbrief und Hebräerbrief und mit ihnen der in derselben gemeinsamen Absicht der Stärkung des Glaubensmuthes sich begegnende erste Brief Petri zusammen. Es könnte in dieser Hinsicht wohl gefragt werden, ob nicht die im 11. Kap. des Hebräerbriefes enthaltene Vorführung einer langen Reihe alttestamentlicher Glaubenszeugen für die weitere Ausführung eines Jak. 5, 11 nur kurz angedeuteten Gedankens zu nehmen sei. Für diesen Fall würde sich dann das merkwürdige Verhältniß herausstellen, daß sich der Hebräerbrief und der erste Brief Petri in die Ausführung des erwähnten Verses des Jakobusbriefes gleichsam theilen, indem Petrus den andern Theil seiner Mahnung, nämlich die Verweisung auf das mustergiltige Beispiel des sanftmüthig duldenden Heilandes zum Gegenstande beredter, eindringlicher Mahnungen macht. Demgemäß stünde, was sich auch anderweitig in mannigfaltiger Art näher ausführen ließe, der Jakobusbrief in einer Art grundhaften Verhältnisses zu den beiden anderen Briefen, die es sich zur specifischen Aufgabe machen, über der Grundlage der vom Jakobusbriefe bei sei-

nen judenchriſtlichen Leſern vorausgeſetzten religiöſen Grundgeſinnung den Himmel des chriſtlichen Glaubensbewußtſeins mit ſeinen erhabenen Anſchauungen, Tröſtungen, Ermunterungen und Anforderungen an den ſittlichen Sinn und Strebemuth des zeitlichen Erdenmenſchen aufzuſchließen, was von Seite des Hebräerbriefes mit ſpecieller Rückſicht auf die Gefahr des Rückfalles in den jüdiſchen Cult, von Seite des erſten Petrusbriefes mit Rückſicht auf die von heidniſcher Seite drohenden Glaubensverfolgungen unternommen wird. Der den beiden Petriniſchen Briefen mit dem Jakobusbriefe gemeinſame Hinweis auf die Paruſie des Herrn findet ſeine endgiltige abſchließende Ausführung in einer anderen neuteſtamentlichen Schrift, die, wenn ſchon über den primitiven Gegenſatz von Judenchriſtenthum und Heidenchriſtenthum durch Zeit und Ort ihrer Abfaſſung, ſowie durch ihre Beſtimmung und Tendenz hinausgeſtellt, gleichfalls die paläſtinenſiſche Abkunft ihres Verfaſſers nicht verläugnet — in der Apokalypſe des Apoſtels Johannes.

II.

Recenſionen.

1.

Lehrbuch des Kirchenrechts aller chriſtlichen Confeſſionen von **Ferdinand Walter.** Vierzehnte, ſehr verbeſſerte und vermehrte Ausgabe. Im Auftrage des Verfaſſers beſorgt von **Hermann Gerlach,** Doctor beider Rechte und Domcapitular in Limburg. Bonn, bei Adolph Marcus. 1871.

Walter's Lehrbuch des Kirchenrechts erfreut ſich ſeit ſeinem erſten Erſcheinen im J. 1822 einer ſo allgemeinen Anerkennung und weiten Verbreitung, daß eine ausführliche Beſprechung deſſelben als überflüſſig erſcheint und ebenſo allgemein bekannt und anerkannt ſind die hervorragenden Verdienſte, welche ſich der Verfaſſer um die Rehabilitirung einer Wiſſenſchaft erworben hat, die in den erſten Decennien unſeres Jahrhunderts — wenigſtens in Deutſchland — gänzlich darniederlag und in den damals maßgebenden Kreiſen als abgethan angeſehen wurde. Auch daran wollen wir nicht erinnern, daß die begeiſterte Hingabe an den großartigen Stoff, welche das Werk gleich anfänglich auszeichnete,

durch die lange Reihe der sich rasch folgenden Auflagen immer dieselbe geblieben ist und daß die letztere mit der Entwicklung der Kirchenrechtswissenschaft sowie mit den Ereignissen auf kirchlich-politischem Gebiete immer gleichen Schritt gehalten haben, so daß das Lehrbuch auf jeder Stufe seiner eigenen Weiterbildung ein treuer Spiegel des Fortschritts ist, welchen die Wissenschaft und das Leben während der fünfzig Jahre seines Bestandes in so erfreulicher Weise gemacht haben. Statt derartiger Ausführungen beschränken wir uns auf eine kurze Anzeige der neulich erschienenen vierzehnten Auflage. Als dieselbe nothwendig geworden war, beabsichtigte der Verfasser, in der gewohnten Weise die erforderlichen Ergänzungen beizufügen und einzelne Theile vollständig umzuarbeiten, aber ein schweres Augenleiden hinderte ihn an der Ausführung. Seinem Wunsche entgegenkommend übernahm „einer seiner frühern eifrigen Zuhörer", Herr Domcapitular Dr. Gerlach in Limburg, die Besorgung der neuen Auflage.

Indessen war es dem Verfasser doch möglich, „einige schon früher ausgearbeitete Zusätze und Verbesserungen, namentlich im kirchlichen Vermögensrecht und im Eherecht" einzufügen. Diese noch von Walter's eigener Hand herrührenden Aenderungen finden sich in den §§. 251. 251 a (die Lehre vom Eigenthum am Kirchengut, der erstere Paragraph ist umgearbeitet, der letztere ganz neu hinzugekommen), §. 262. 264 (die Beerbung der Beneficiaten, die Früchte des letzten Jahres) §. 53 a und 321 (je der Schlußsatz), die Zusätze in §. 137 mit Note 2, §. 165 mit Note 1, §. 295 (Geschichte des christlichen Eherechts), §. 298 (die Form der Abschließung der Ehe) u. s. w. u. s. w.

Wenn Herr Dr. Gerlach im Vorworte sagt: „Die

vierzehnte Auflage ist eine sehr verbesserte und vermehrte; die Ergebnisse der Kirchenrechtswissenschaft in den letzten zehn Jahren sind eingehend berücksichtigt worden und man wird dem Herausgeber nach näherer Prüfung das Zeugniß nicht versagen, daß er das Werk seines Lehrers mit Liebe behandelt hat, um bei Herstellung der neuen Auflage den Anforderungen der Zeit zu genügen", so befindet sich Referent in der angenehmen Lage, dieß in jeder Beziehung bestätigen zu können. Der Umfang des Buches hat bedeutend zugenommen, denn während die dreizehnte Auflage 758 Seiten zählte, haben diese in der vierzehnten die Höhe von 781 erreicht, die neueste Literatur wurde mit wenigen aber unbedeutenden Ausnahmen sehr fleißig verzeichnet, insbesondere hat Maassen's „Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts" im zweiten Buche eine eingehende Berücksichtigung gefunden, die practische Brauchbarkeit ist durch sorgfältige Angabe des jetzt geltenden Rechts wesentlich erhöht und das Register in dankenswerther Weise vermehrt worden.

Der Herausgeber hat die von ihm neu hinzugefügten Paragraphen und Noten mit zwei Sternchen versehen und die Zusätze mit einem Sternchen bezeichnet. Demnach ergiebt eine nähere Durchsicht, daß die §§. 23 a und 305 neu hinzugekommen sind und 83 Paragraphen mit Zusätzen versehen wurden, nämlich §. 7. 45. 47. 47 a. 51. 54. 54 a. 58. 62. 62 a. 66. 67. 72. 85. 87. 88. 90. 91. 95. 99 100. 101. 105. 106. 108. 111. 116. 116 a. 116 b. 127. 130. 143. 144. 145 a. 153. 156. 160. 167 a. 171. 181. 185. 192. 194. 195. 203. 207. 208. 209. 217. 218. 219. 225. 232. 234. 235 c. 250. 253. 260. 265. 271. 275. 283. 297. 300. 301. 302. 303. 305 a. 305 b. 306. 307.

308. 308a. 314. 315. 326. 330. 331. 333. 336. 338. 341. 351. Außerdem kann man unter dem Texte 327 Noten zählen, welche von Dr. Gerlach neu hinzugefügt wurden und 268, welche von ihm Zusätze erhalten haben.

Schon aus diesen wenigen Bemerkungen dürfte zur Genüge hervorgehen, daß die neue Auflage gegenüber ihrer Vorgängerin zahlreiche Verbesserungen und beträchtliche Erweiterungen erfahren habe. Wir empfehlen daher die treffliche, den Anforderungen der heutigen Wissenschaft vollständig entsprechende Arbeit den Theologen und Juristen auf's Angelegentlichste und zwar nicht blos mit Rücksicht auf den inneren Werth des Buches an sich, sondern auch im Hinblick auf die kirchlich-politische Situation der Gegenwart. In letzterer Beziehung wollen wir nicht unterlassen, die Schlußbemerkung aus der Vorrede des Verfassers zu allseitiger Erwägung hieher zu setzen. „Mit der erlangten Freiheit ist die Kirche in ein neues Stadium eingetreten. Es ist dadurch für den Klerus das Maß der Anforderungen und der Verantwortlichkeit vergrößert, es sind ihm, darüber täusche man sich nicht, neue schwierige Aufgaben zugeführt worden. Die Lösung derselben erfordert aber, einer so geistig entwickelten Zeit gegenüber, eine Umsicht, Mäßigung und eine gewisse Höhe der Weltanschauung, welche nur durch den vertrauten Umgang mit der wahren Wissenschaft erworben werden kann." Kober.

2.

Bibel und Natur in der Harmonie ihrer Offenbarungen. Von **Theodor Zollmann,** d. Z. evangelischem Geistlichen an der deutschen Gemeinde in Buenos Aires. Gekrönte Preisschrift.

Dritte Auflage. Hamburg. Agentur des Rauhen Hauses. 1872. XXXVI und 323. Ldpr. 1 Thlr.

Vorstehende in dritter Auflage erschienene Schrift verdankt ihre Entstehung einer vom Centralausschuß für innere Mission auf Veranlassung einiger Freunde des Reiches Gottes eröffneten Concurrenz, „welche den angeblich unlösbaren Conflict zwischen der h. Schrift und den Naturwissenschaften zu ihrem Gegenstande" hatte (III). „Es handelte sich für ihn um Provocation einer wissenschaftlichen, in der Form möglichst allgemein verständlichen Arbeit, die den Conflict, in welchen zur Beunruhigung Vieler die Naturwissenschaften in ihren neueren Resultaten gegen die Theologie und den christlichen Offenbarungsglauben getreten sind, zum Schutze der letzteren klären und den Boden sichern sollte, auf dem die Heiligthümer des Evangeliums trotz aller wirklichen oder vermeintlichen Resultate der Naturwissenschaften unserm Volke siegreich bewahrt werden können" (IV). Das Preisrichteramt übten die Herren Prälat Dr. Ullmann in Carlsruhe, Generalsuperintendent Dr. Hoffmann in Berlin und Professor Dr. Braun daselbst aus (VI). Unter 7 Arbeiten wurde die vorstehende als die dem Ziel am nächsten kommende und darum zu krönende Schrift anerkannt. Der Verfasser, früher Pfarrverweser zu Dülmen in Westphalen, war einem Rufe an die deutsche evangelische Gemeinde zu Buenos Aires gefolgt, von wo aus auch das Vorwort zur dritten Auflage datirt ist.

Wir haben die Schrift mit großem Interesse gelesen und mit Befriedigung aus der Hand gelegt. Sowohl die schöne Darstellung als auch die sachgemäße Ordnung sind ganz geeignet, den Leser zu fesseln und ihm die Lectüre leicht und angenehm zu machen. Der Verfasser ist zwar kein Na-

turforſcher von Fach, hat ſich aber mit der einſchlägigen Literatur ſehr vertraut gemacht. Ein practiſch geübter Naturforſcher würde wenigſtens manche Ungenauigkeiten im Detail, die uns aufgefallen ſind, leicht vermieden haben. Bei dem Kreislauf des Blutes z. B. geſchieht der Vorhöfe oder Herzohren gar keine Erwähnung. Wie das Blut in der rechten Herzkammer mit neuer Nahrung verſehen werde (S. 123), iſt um ſo weniger einzuſehen, als das venöſe Blut derſelben erſt durch den Athmungsprozeß in der Lunge in arterielles verwandelt und dadurch zur Ernährung wieder tauglich gemacht wird. Von der Lunge kehrt es aber nicht in die linke Herzkammer zurück (l. c.), ſondern in den linken Vorhof und von da erſt in die Herzkammer. Daß der Sonnenkörper an ſich dunkel ſei (S. 83), iſt ſeit der Erfindung der Spectralanalyſe zum mindeſten ſehr unwahrſcheinlich; im Gegentheil muß er ſich in einer großen Glühhitze befinden. Das einfache Sehen mit zwei Augen (S. 172) hat auch ſchon längſt ſeine genügende phyſikaliſche Erklärung gefunden, wie jedes beſſere Handbuch der Phyſik zeigt. Die Drehung der großen Achſe in einem Cyclus von 21,000 J. wird wohl auf die Drehung im Platoniſchen Jahr von 25,868 zu reduciren ſein. Auch der conſequent gebrauchte Ausdruck generatio originaria ſtatt der faſt allgemein üblichen gen. aequivoca oder spontanea iſt uns aufgefallen. Dieſe Ausſtellungen thun übrigens der ganzen Durchführung wenig Eintrag, da die Reſultate der Naturforſcher möglichſt getreu benützt ſind. Citate ſind dem Zwecke der Schrift entſprechend durchaus vermieden worden, doch werden im Contexte wiederholt bedeutendere Stellen der Gewährsmänner ohne Angabe des Orts angeführt. Der Gang der Entwickelung iſt mit Recht dem Gange der Natur nachgebildet.

Von den religiösen Anschauungen der Bibel, der Atomenhypothese und der Schöpfung schreitet der Verfasser durch alle Stufen der Natur fort, bis er, bei der Seele angekommen, in's geistige Gebiet, beziehungsweise zur Synthese von Geist und Materie, zu dem Menschen gelangt, um endlich mit der Auferstehung und Weltverklärung zu schließen.

Anerkennenswerth ist es, daß die Waffen des Confessionalismus durchaus verschmäht worden sind. Im ganzen Buche fanden wir auch nicht eine Stelle, in welcher religiöses Parteiinteresse die Feder des Verfassers getrübt hätte. Zwar stimmen wir nicht mit ihm überein, wenn er im Vorwort bemerkt: „der dogmatischen Entwicklung des Christenthums können wir allerdings nicht einen normativen Werth zuerkennen; schon darum nicht, weil uns die Wahl zu schwer wurde, welcher dogmatischen Entwicklung wir uns zuwenden sollen, um uns ihr auf Treue und Glauben gefangen zu geben" (XXIII), aber wir sind doch der Ansicht, daß man in allen Punkten, welche zum Grenzgebiet zwischen Natur und Bibel gehören und allen christlichen Confessionen gemeinsam sind, mit mehr Nutzen schreibt, wenn man die confessionelle Färbung zurücktreten läßt. Auch ohne die perspicuitas der hl. Schrift, an welcher der Verf. festhält (XXV), stimmen in diesen Punkten die positiven Theologen so ziemlich überein. Uebrigens ist an der Verurtheilung Galiläi's eben so wenig die katholische Dogmatik als der christliche Glaube schuldig (S. 6), sondern die einseitige und kurzsichtige Auffassung seiner Richter.

Bei Besprechung der Sache selbst hat der Verf. vorwiegend den Materialismus im Auge. Büchner, Moleschott, Vogt und Consorten sind es, gegen die er besonders zu Felde zieht und die er nicht selten mit dem consequentesten Mate-

rialisten Czolbe mundtodt macht. Diese Kampfesweise hat ohne Zweifel ihre gute Berechtigung und ihre große Vortheile. Sie hat ihre gute Berechtigung, denn die Strömung in der Naturwissenschaft treibt ja gegenwärtig unverkennbar diesem Ziele zu. Wer vor Jahren noch so naiv war, aus dem Umstande, daß Darwin in seinem epochemachenden Werke über die Artenbildung durch den Kampf um's Dasein und die natürliche Auswahl die strengen Consequenzen seines Standpunkts nicht gezogen hatte, auf eine Rückkehr dieses berühmten Naturforschers zu hoffen, dürfte durch sein neuestes Werk gründlich geheilt sein, in dem derselbe sich Häckel und andern ebenbürtig zur Seite stellt. Aufgefallen ist es uns, daß auch der Verf. darauf einen Werth zu legen scheint, wenn er sagt (S. 161), Darwin selbst habe diese Consequenz (die Abstammung des Menschen vom Affen) nicht gezogen, sondern sie einem K. Vogt und Consorten überlassen. Das neueste Werk konnte er allerdings nicht gelesen haben, da die Vorrede seiner Schrift vom Februar 1870 datirt ist, aber ob die Consequenzen gezogen sind oder nicht, ist gleichgiltig, sie liegen so im Darwin'schen System, daß wer A sagt auch B sagen muß, wie auch der Verf. an einem andern Ort (S. 135) sich der Befürchtung nicht entschlagen kann, daß unsre deutsche Materialisten mit ihren Consequenzen aus seinen (Darwin's) Prämissen im Rechte sind.

Diese Kampfesweise hat aber auch ihre große Vortheile, denn dem ausgesprochenen Materialismus gegenüber ist es leicht, die Absurdität mancher naturwissenschaftlichen Aufstellungen nachzuweisen. Wenn Büchner „alles, was über die sinnliche Welt und die aus der Vergleichung sinnlicher Objecte und Verhältnisse gezogenen Schlüsse hinausliegt", Hypothese und nichts als Hypothese sein läßt, so ist es um

ſo leichter, die Grundloſigkeit des Standpunkts aufzudecken, als ſelbſt dieſer eingefleiſchte Materialiſt noch Schlüſſe aus der Vergleichung ſinnlicher Objecte und Verhältniſſe zulaſſen muß. Das Denken können die Materialiſten nicht eliminiren, ohne daß ſie ſelbſt aufhören zu denken, und damit kommen ſie auf ein Gebiet, das über die 5 Sinne hinausliegt. Der Verf. zeigt in der Verfolgung dieſes Gedankens, der ſich als rother Faden durch die ganze Schrift hindurchzieht, eine nicht geringe Gewandtheit und es iſt gewiß von großem Werth, den ſo oft an Denkfaulheit leidenden Halbgebildeten damit eine kräftig wirkende Arznei zu geben. Das Nimium ſcheint er uns aber doch nicht in allweg vermieden zu haben. Es iſt richtig, das Denken iſt die conditio sine qua non aller Wiſſenſchaft und die Naturwiſſenſchaft müßte auf den Titel einer ſolchen verzichten, wenn ſie den Denkprozeß in Abrede zöge. Aber iſt deßhalb, weil eine Schlußfolgerung oder eine Begriffsbildung ſtattgefunden hat, ſchon hinlänglicher Grund vorhanden, das Reſultat als ein inexactes zu bezeichnen? Dies thut aber der Verf. in der That. „Ewige Naturgeſetze ſind nicht zu ſehen und nicht mit Händen zu greifen. Ehe der Naturforſcher zu ihnen gelangt, muß er einen Denkprozeß durchmachen. Der tauſendfältige Zuſammenhang der Erſcheinungen liegt auch nicht für die 5 Sinne offen: für dieſe exiſtirt nur ein Nebeneinander der Dinge und ein Nacheinander der Erſcheinungen“ (S. 2). „Wir können daher als „exacte Reſultate“ der Naturwiſſenſchaft nur den Beſtand anerkennen, welcher das enthält, was nach unwiderſprochenem Zeugniß der competenten Naturforſcher — ſei es mit, ſei es ohne Hülfe von Inſtrumenten — geſehen, gehört, kurz mit den 5 Sinnen wahrgenommen iſt“ (S. 3). Dies können wir gewiß nicht als einzige Grenze

zwiſchen exact und nicht exact anerkennen. Denn ſobald man das Denken bei der Forſchung verbannt, ſo iſt jedes Reſultat unmöglich. Man darf alſo gar nicht mehr von exacten Reſultaten ſprechen, ganz abgeſehen davon, daß auch die Sinne täuſchen können. Die Bewegung der Erde um die Sonne iſt, um ein von dem Verf. nicht zu den exacten Reſultaten im ſtrengen Sinne gezähltes Beiſpiel anzuführen, deßhalb noch nicht inexact, weil ſie das Product eines ſehr ſcharfen Denkprozeſſes iſt. Denn wenn der Foucault'ſche Pendelverſuch zeigt, daß die Schwingungsebene des Pendels, die ſich erfahrungsmäßig nicht ändert, von Oſt nach Weſt rückt und die Rechnung nachweiſt, daß die Größe der Drehung in 1 Stunde gleich $15^0 . \sin \varphi$ iſt, wo φ die geographiſche Breite bedeutet, ſo gehört zu dem Schluſſe, daß die Erde die entgegengeſetzte Bewegung haben und in 24 Stunden ſich von Weſt nach Oſt drehen müſſe, zwar ein Denkprozeß, aber wer das Reſultat desſelben inexact nennen wollte, müßte das Denken, die Logik überhaupt inexact nennen, müßte die Verſtandeswiſſenſchaft, die Mathematik, aus der Zahl der exacten Wiſſenſchaften ſtreichen. Daß auch jeder logiſch gebildete Menſch, der ſich die Thatſachen von den Naturforſchern hat mittheilen laſſen, dieſelben beurtheilen kann, unterliegt keinem Zweifel, aber daraus folgt nicht, daß, wenn der Naturforſcher dieſes ſelbſt thut, das Reſultat inexact iſt und eben ſo wenig, daß der Naturforſcher ſeine Beobachtungen nicht beſſer ordnen und beurtheilen kann als der logiſch gebildete Laie. Das iſt ja eben der Fehler, daß ein jeder, welcher logiſch gebildet zu ſein glaubt, alsbald ein Recht in Anſpruch nimmt, in den Naturwiſſenſchaften mitzuſprechen, daß ſo viele, welche die Natur nur aus Büchern kennen, naturwiſſenſchaftliche Bücher für das „gebildete Pu-

blikum" schreiben. „Geister 2. und 3. Ranges aber und die leichtbeflügelte Schaar der für das große Publikum schreibenden Literaten bemächtigen sich der Forschung und der Autorität jener Ersten. — Unter dem Namen der Wissenschaft, der Bildung, der Aufklärung wird die falsche Waare zu spottbilligem Preise feilgeboten, und was den Naturforschern ersten Ranges noch problematisch ist, wird von denen niederen Grades und von den Literaten als neueste naturwissenschaftliche Errungenschaft ausposaunt" (S. 321). Ja selbst der Philosophie gilt dies. Wir müssen gestehen, daß uns eine Naturphilosophie, eine Psychologie von Männern ohne naturwissenschaftliche Bildung eigenthümlich anmuthet. Vom Standpunkte der Philosophie aus mag die Zurückführung des Lichts auf eine Weltentheorie ein wirklicher Widerspruch gegen das Wesen der Erscheinung sein, wie der Verf. Plank sagen läßt (S. 45), aber wer die optischen Erscheinungen, insbesondere die Polarisation u. s. w. genau kennt und die mathematische Behandlung derselben versteht, wird sich um die Einsprache der Philosophie wenig kümmern. Man mag über die Atomenhypothese (S. 41—51) denken wie man will, neben den philosophischen Ausführungen über diese Materie wird die Begründung vom Standpunkte der Chemie aus als helles Licht erscheinen. Solche Schlußfolgerungen, die auf realem Boden stehen, sind über philosophische Deductionen der idealsten Art weit erhaben. Wohl mag man Anstoß daran nehmen, daß das Atom schlechthin untheilbar sein soll und diesen Gedanken für schlechthin unvollziehbar betrachten (S. 46), wie schon Aristoteles die Materie in's Unendliche theilbar sein ließ, allein die Chemie gebietet ein so bestimmtes Halt, daß ihr vor aller Philosophie der Vorzug zu geben ist, und auch der Verf. sieht sich trotz aller

Schwierigkeiten genöthigt, die Atomenhypotheſe vorläufig gelten zu laſſen. Die Anſichten des Verf. über die dynamiſche Hypotheſe ſind uns etwas unverſtändlich. Daß nach ihr ein Faden, den man fort und fort zieht, nicht reißt, ſondern nur unendlich an Dichtigkeit abnimmt, iſt doch zu eigenthümlich, wenn der Faden factiſch doch in zwei Stücke zerriſſen iſt. Wenn der Mineralog Weiß, welcher die dynamiſche Hypotheſe vertrat, gegen den Atomiſtiker Haug polemiſirt, indem er geltend macht, daß die Blätterbrüche des Kryſtalls von gewiſſen Kryſtalliſationsrichtungen abhängen, welche im Innern des Kryſtalls wirken, ſo erkennt man hier die Dynamis, aber der Kryſtall zerbricht nach Weiß doch, ob (ideale) Achſen oder Flächen maßgebend ſind.

Sind wir alſo auch etwas realiſtiſch angelegt, ſo ſind wir doch weit entfernt, alles, was von dieſer Seite geboten wird, als bare Münze anzunehmen. Nicht das Denken als ſolches macht die Reſultate der Materialiſten inexact und unwahr, ſondern das falſche Denken, welches die Reſultate nach der Tendenz beſtimmt und dadurch als Gedankenloſigkeit erſcheint. Mit vollem Recht deckt der Verf. in dem Kapitel über die Weltentwicklung (S. 58 ff.) das unlogiſche Verfahren des Materialismus auf, der Lebendes aus Lebloſem hervorgehen läßt. Durch die Bewegung, in der ſich die Atome befinden, ſoll die Entwicklung eingeleitet und fortgeſetzt worden ſein und doch kann auf die Frage nach der Urſache der Bewegung, der gegenüber vor allem die vis inertiae im Beſitzſtand iſt, keine Antwort gegeben werden. Aber ſelbſt die Bewegung der Atome angenommen, ſo iſt eine Erklärung für den Übergang aus einer niederen in eine höhere Stufe durchaus nicht gegeben. „Denn es erſcheint ebenſo gut möglich, daß die Atome in fortwährender

Bewegung auf derselben Stufe verharren, oder daß die Bewegung sie auch auf eine niedrigere Stufe zurückführt; denn es ist durchaus nicht einzusehen, weßhalb die Atome die höhere Ordnung ihrer Aneinanderlagerung festhalten müssen, weßhalb sie diese nicht auch wieder verlieren können" (S. 59). Der Materialismus hat für diese Entwicklung des Höheren aus dem Niederen nur den Zufall als Grund geltend zu machen. „Es ist die colossalste Zufallshypothese, die sich ersinnen läßt: zufällig lagern sich Ätheratome so aneinander, daß Licht entsteht; zufällig ponderable Atome zu Säuren und Basen; Basen und Säuren zu Salzen, zufällig zu Steinen, zu Pflanzen, zu Thieren, zu Menschen, zu Fixsternen, zu Planeten, kurz zu allem Möglichen" (S. 60).

So spottet schließlich der geringste Prozeß in der Natur der Erklärung, wenn man sich gegen jedes Hereinragen einer höheren Macht sträuben zu sollen glaubt. Man sucht lieber die lächerlichsten Scheingründe oder verzichtet mit Zuhilfenahme des Zufalls auf jede Erklärung. Dies gilt aber nicht nur von dem Materialismus, sondern auch von dem Darwinismus. Dieser hat etwas Verlockendes an sich, da durch ihn in die ganze Natur ein einheitlicher Gedanke gelegt wird, der von der ersten Zelle bis zum Menschen mit äußerster Consequenz verfolgt wird, und gewinnt daher nicht wenige Anhänger. Aber er ist eine nicht ebenso wahre als schöne Idee. Denn auch er leidet an ganz ähnlichen Voraussetzungen wie der Materialismus, auch er muß dem Zufall einen weiten Spielraum geben. „Man erwäge wohl das Colossale dieser Behauptung: das erste Auge hat sich durch einen Kampf ums Dasein, durch das Bedürfniß zu sehen gebildet und sich bis zur Höhe des wunderbar construirten Menschenauges entwickelt — wieder durch einen Kampf ums Dasein

und eine natürliche Auslese, ohne irgend eine leitende Idee! Ebenso der ganze übrige, über alle Maßen sinnreiche Bau des thierischen Organismus mit all seinen vegetativen, seinen Fortpflanzungs- und allen übrigen Organen! Ob das wohl Jemand glauben kann?" (S. 137). Die Gründe dafür sind allerdings in keinem Verhältniß zur Tragweite der Behauptung. Es wird geltend gemacht, daß die Embryonen aller Thiere nicht kennbar von einander verschieden seien und insbesondere der des Menschen alle niederen Stufen durchlaufe. Aber „wie kommt es, daß aus dem einen Embryo eine Eidechse, aus dem andern ein Wallfisch, aus dem dritten ein Mensch entsteht, da sie doch ununterscheidbar einander gleich sind? Man sollte nach Darwin'scher Theorie vermuthen: ein besonders kräftig angelegtes Thierembryo würde unter dem Einfluß begünstigender Umstände die höchste Stufe der Arbeitstheilung erreichen, sich zum Menschen entwickeln, wenn es auch von einer Kuh herrührte, und umgekehrt ein schwächliches Menschenembryo müßte bei Ernährung durch schlechte Säfte auf einer niedrigen Stufe verharren und vielleicht als Eidechse zur Welt kommen" (S. 138).

Auch die Stufenreihe vom Unvollkommensten bis zum Vollkommensten, auf die sich berufen wird, ist keineswegs so vollständig als man glauben machen möchte. Man muß ja selbst Lücken zugeben. Freilich weiß man auch hier einen Ausweg. Daran ist die Mangelhaftigkeit unserer geologischen Kenntnisse schuldig. Aber gesetzt selbst, es werden alle möglichen Zwischenformen aufgefunden, so wäre der Uebergang aus der einen in die andere erst noch nicht erwiesen. Es weist der Verf. mit Recht darauf hin, daß einzelne Arten als unverändert seit Jahrtausenden be-

wieſen werden. „Man hat egyptiſche Mumien von Thieren, die vor 2000 bis 3000 J. lebten, mit ihren jetzt lebenden Nachkommen verglichen und keine weſentlichen, keine Artunterſchiede gefunden, ſondern nur Unterſchiede, wie ſie zwiſchen Individuen derſelben Art vorzukommen pflegen. Man hat Weizenkörner, die in egyptiſchen Pyramiden vorgefunden ſind, geſät und hat eine Weizenart erhalten, die mit einer der heutigen vollſtändig übereinſtimmt. Hier ſcheint ſich alſo doch die Dauerhaftigkeit der Art zu zeigen" (S. 141). Doch man wirft mit Millionen und Billionen von Jahren um ſich, gegen welche alle Geſchichte verſchwindet. Aber auch dagegen läßt ſich ein auffallendes Beiſpiel anführen. „Es findet ſich eine Gattung, die ſich ſeit den älteſten ſiluriſchen Schichten bis in die Neuzeit unverändert erhalten hat und mit verſchiedenen Arten, die nur wenig von einander abweichen, in faſt allen Schichtengruppen repräſentirt iſt: die Gattung Lingula" (S. 142). Dieſe Lingula (lingula prima) gehört in der That zu den erſten lebenden Weſen und ſie läßt ſich von den ſpätern im Muſchelkalk, Jura kaum unterſcheiden. Ihr Geſchlecht lebt heute noch im indiſchen Ocean. Man könnte dagegen einwenden, daß die Ausnahme die Regel beſtätige, aber abgeſehen von den analogen Beiſpielen bedenke man, was die Darwinianer mit ſolchen Ausnahmen z. B. dem Lanzettfiſchchen unter den Wirbelthieren alles zu beweiſen ſuchen, und man wird auch dieſe als bedeutungsvoll gelten laſſen müſſen. Warum ſich untergeordnete Arten, wie geſchlechtsloſe Thiere neben den höher entwickelten beim Kampf ums Daſein erhalten konnten und bis heute fort exiſtiren, bleibt ohnehin ein Räthſel. Daß ein Rückfall nicht vorkommt iſt — Zufall. Der Botaniker wenigſtens kann ſich aus Tauſenden von Beiſpielen

die Lehre abſtrahiren, daß Varietäten ſehr häufig wieder zur urſprünglichen Art zurückkehren und nicht umſonſt muß der Gärtner, wenn er alle, auch die unweſentlichen Eigenſchaften einer Pflanze vererbt wiſſen will, auf die Fortpflanzung verzichten und zu den Mitteln für Vermehrung der Pflanzen ſeine Zuflucht nehmen.

Uebrigens hat Darwin in ſeinem neueſten Werk in der That zugeſtanden, daß er der natürlichen Zuchtwahl zu viel Werth beigelegt habe und zieht nun die geſchlechtliche Zuchtwahl als Erklärungsgrund bei. Aber auch damit wird dem Zufall wieder viel aufgebürdet. Wie früher die weißen Tauben zuerſt vom Habicht dem Untergange geweiht und die weißen Mäuſe von den Katzen und anderen Liebhabern zuerſt auf den Ausſterbeetat geſetzt werden mußten, ſo müſſen jetzt die Männchen für die Vererbung gewiſſer Abnormitäten ſorgen, während ſich doch im Leben ſtets das Normale über das Anormale zu erheben weiß. Es muß doch wohl Zufall ſein, wenn unter den Ahnen des Menſchen zufällig ein weibliches Individuum des Haarſchmucks am ganzen Leib beraubt geweſen iſt, und noch mehr Zufall, wenn für dieſes Individuum der genannte Mangel eine beſondere Vorliebe erweckte und dieſe Vorliebe bei den bislang behaarten Individuen allgemein wurde. Es mahnt dies viel an den Kampf der männlichen Hirſche, denen bei dieſer Gelegenheit die Geweihe gewachſen ſind.

Auffallend erſcheint auf den erſten Blick die Bemerkung, daß die Entwicklungsgeſchichte der Erde nach der Geologie und der Bibel nicht vereint werden könne. Wer die Frage nach dem Verhältniſſe beider „zu beantworten verſucht hat, hat ſich unſers Erachtens eine unlösbare Aufgabe geſtellt“ (S. 76). Der einzige mögliche Ausweg, wenn man nicht

vor dem unlösbaren Widerspruch stehen bleiben wolle, sei der, daß man entschieden mit dem mechanischen Inspirationsbegriffe breche. „Machen wir Ernst mit dem Grundsatze, daß die Entstehung dieser Offenbarungsurkunde unter die Gesetze der natürlichen menschlichen Entwicklung ist gestellt gewesen!" Doch bestätigt die Ausführung die hervorgerufene Befürchtung keineswegs. Es ist dem Verf. nur darum zu thun, zu zeigen, daß eine buchstäbliche Auffassung der Genesis sich in unüberwindliche Schwierigkeiten verwickle, daß die scharfsinnigsten Combinationen von diesem Standpunkte aus am Ende niemand genügen, vielleicht kaum dem Erfinder solcher Harmonistik selbst. Darin hat er zweifelsohne Recht. Denn man muß wirklich solche Versuche gelesen haben, um von der Sisyphusarbeit überzeugt zu sein. Auch der Versuch, die Tage = Perioden zu nehmen, scheint uns nicht zum Ziele zu führen, weßhalb wir schon früher in diesen Blättern auf die ideale Auffassung als die allein befriedigende hingewiesen haben, die auch immer mehr Anhänger gewinnt, wie auch Reusch in der dritten Auflage seiner „Bibel und Natur" ihr das Wort redet. Es soll ja die Bibel kein naturwissenschaftliches Buch sein, ihr Zweck ist ein religiöser und darnach ist ihr Inhalt zu beurtheilen. „Die Naturbetrachtung der Schöpfungsgeschichte ist durchaus teleologisch angelegt; sie nimmt ihren Standpunkt rein vom Menschen aus. — Die *idealen* Plane Gottes haben jene Urmenschen geschaut; die Stufen der gegenwärtigen Naturordnung bis zu ihrer Spitze im Menschen hin — sie sind in der Schöpfungsgeschichte niedergelegt, und zwar aus dem Gesichtspunkt, wie alles übrige Geschaffene zum *Menschen* in Beziehung steht; sie sind in der kindlichen Form einer realen Geschichte gegeben, die ihrem Wesen nach ideale Ge-

schichte ist" (S. 78). In Allem möchten wir übrigens hier dem Verf. nicht beistimmen, da die idealen Erklärungen manchmal etwas weit gehen (S. 211 f.).

Von der Naturbetrachtung im engeren Sinne erhebt sich der Verf. zur Besprechung der über die Natur hinausliegenden Factoren, so weit sie auf den Menschen Bezug haben. Der Mensch steht mit einem Theile seines Wesens über der Natur, er hat eine Seele „das Thier hat auch eine Seele; es empfindet, es denkt. Mögen die Spuren des Denkens noch so gering sein im Verhältniß zu dem Denken des normalen Menschen, so sind sie doch immer groß genug, um nicht aus dem Instinkt, mit dem man gleich bei der Hand zu sein pflegt, sich ableiten zu lassen" (S. 169 f.). Aber das Denken des Thieres bleibe specifisch thierischer Art (S. 170). Deßhalb gewinnt die Frage nach der Seele erst beim Menschen Bedeutung. Wir wissen zwar wohl, daß man vielfach anstößt, wenn man von einer Thierseele nichts wissen will und dadurch den liebgewonnenen Thiermärchen und Anekdoten alle Poesie raubt, Elternliebe und was dergleichen mehr trotz alles Augenscheins in reine instinctive Handlungen auflöst, aber nichts desto weniger können wir uns zur Annahme einer Thierseele nicht verstehen. Diese scheint allerdings bei unsern Hausthieren selbstverständlich zu sein, bei denen auch die Darwinianer so gern verweilen, aber sobald man in die freie Natur tritt, welche die eigentliche Heimat der Thierwelt ist, wird man leicht anderer Ansicht, falls nicht eine bestimmte Tendenz die Beobachtung färbt. Wir verweisen diejenigen, welche sich hiefür besonders interessiren, auf die Schriften von Dr. Altum und Bach und ihre Zeitschrift, Natur und Offenbarung. Es kann uns von unsrer Ansicht auch der Einwand nicht abwendig

machen, daß man dadurch die Lebenskraft aus der organischen Welt verbanne, da nur Unkenntniß des Sachverhalts einen solchen Vorwurf erheben kann. Bei der Pflanze spricht ja schon längst kein Mensch mehr von einer Seele und sie ist doch ein organisches Wesen. Ebenso wenig macht uns der Umstand darin wankend, daß ein Mechanismus in die Natur hineinkommt, der ein Grundaxiom des Materialismus ist (S. 320), denn die Materialisten pflegen in der Regel das Denken des Thieres nicht zu bestreiten.

Wir bemerken nur noch, daß was der Verf. im Folgenden von den angeborenen Ideen, der Gottesidee, Freiheit und Sünde, von dem Alter des Menschengeschlechtes, der Abstammung von Einem Paare, der Heiligung, Naturverderbniß, dem Wunder und dem Ideal-Mensch (Christus) sagt, in allen Hauptpunkten gewiß Billigung verdient. Aufgefallen ist uns nur, daß die „Bibel und Natur" von Reusch nirgends erwähnt ist, welche auch bei protestantischen Lesern nicht ohne Wirkung bleiben würde. Reusch's Schrift dürfte den wissenschaftlich Gebildeten besser entsprechen, obige Schrift den allgemein Gebildeten. Es wird letztere ihren Zweck ohne Zweifel bei vielen erreichen und wir stehen nicht an, sie wiederholt zu empfehlen.

Schanz.

3.

Margaretha Verflassen, ein Bild aus der katholischen Kirche von **A. H.** Zweite Auflage mit Porträt. Hannover. Karl Meyer 1871.

Das „Bild", das uns in voranstehendem Buche entworfen ist, und das wir schöner und lieblicher, in immer ausge-

prägteren und feineren Zügen vor dem Auge unſeres Geiſtes gleichſam entſtehen ſehen, iſt das ſehr anziehende und lebensvolle Bild von dem zeitlichen Ringen, Erleben und Streben einer, zumal in gemüthlicher Richtung, ſehr tief-, aber auf der andern Seite auch ebenſo kräftig und voll-tönend angelegten Seele, die bei äußerlich fort und fort gegen ihren Willen ſich geſtaltenden Verhältniſſen unter den ſchwerſten und heißeſten Kämpfen „die ganze Skala menſch-licher Empfindung vom höchſten Aufwallen bis zum tiefſten Verzagen auf- und abläuft", die aber gleichwohl in all' dem je länger je mehr nur die Wege erkennt, auf denen ſie die Vorſehung läuternd ihrem Endziel entgegenführt: „Gottes Wege", ſo äußert ſie ſelbſt ſich darüber in einem ihrer ſpäteren Briefe, „waren immer andere, als die meinen, auch wenn ich auf dem beſten zu ſein glaubte, war's ein Wahn". Zu dieſer göttlichen, alles mit Weisheit und Liebe regierenden Vorſehung blickt ſie daher auch, ob noch ſo ge-beugt und gedemüthigt von außen und innen, doch immer-fort feſten und unverwandten Blickes hinauf und ringt zu ihr ſich empor in der Kraft ihres Glaubens, ſowie ihres ſtarken, unbeugſamen Willens. Aus jedem Sturm geht ſie am Ende nur feſter und glaubensmuthiger, aus jedem Kampfe nur ſtärker und ſiegesfroher, aus jeder Feuerprobe nur reiner und ſelbſtloſer, ja ſchöner und freier und in ſich ſelber vollendeter hervor. Ihr Leben iſt durch eine höhere, alle ihre Verhältniſſe berührende chriſtliche Ordnung geweiht, ohne dabei in einer etwa hohlen und ſelbſtgemachten, gefühl-vollen oder gar ſentimentalen Beſchaulichkeit aufzugehen. Es ſind gerade im Gegentheil die Werke chriſtlicher Charitas, vor allem der Armen- und Krankenpflege, denen ſie mit unermüdetem Eifer ſich hingibt und unter deren Uebung ſie

für andere ſchneller und raſcher ſich ſelbſt verzehrt. Denn wohin ſie auch immer in dieſer Beziehung die Noth ruft und entſprechend die Liebe treibt, da kennt ſie für ihre Perſon keine Schonung, ſondern bringt immer freudig und neu ſich zum Opfer, bis ſie darüber „dem himmliſchen Gärtner als eine früh gezeitigte Frucht in die Hand fällt".

Das iſt im Allgemeinen und in ſeinen Grundzügen angegeben das in genanntem Buche dem Leſer entworfene Bild.

Was nun die Ausführung und die Schattirung desſelben ins Einzelne anbetrifft, ſo iſt es nach unſerem Dafürhalten nicht nur ſehr ſorgſam, ſondern auch wirklich ſehr ſchön durchgeführt — um das Bild hier ſelbſt beizubehalten — gleichſam auf dem Goldgrunde katholiſchen Lebens und Weſens.

Wie „Gretchen", das geiſtige Objekt in der Darſtellung, zur Zeit, da ſie anfieng, wegen ihrer inneren Vollendung der Gegenſtand der Bewunderung von Seite ihrer Mitmenſchen zu werden, an eine ihrer Freundinen, die ihr ihre innere Hochachtung deßwegen ausdrückte, beſcheiden und wahr genug folgenden Satz ſchrieb: „Was du bei mir für Kraft und Ernſt meiner Natur hältſt, das iſt nicht mein Eigenthum, das ſind die Gaben, die ich meiner Kirche verdanke, reiß mich aus ihr heraus und ihren Einfluß aus mir, und du wirſt ſchaudern vor der Schwäche und Nacktheit meiner Natur" — ſo iſt die Verfaſſerin (Amalie v. Haſſenpflug, eine Proteſtantin vgl. Hiſtor. polit. Bl. 1870. S. 613) ſelbſt auch durch das Ganze bemüht, eine Erſcheinung, wie Gretchen, aus dem innern Leben der katholiſchen Kirche heraus zu begreifen, und umgekehrt aus der erſteren Leben und Lebensweiſe das Leben der Kirche zu würdigen. Dabei verdienen die Ruhe und Objektivität, ſowie die vorurtheils-

freie und liebevolle Gesinnung, mit der sie diese ihre Aufgabe löst, unsere volle Achtung und lobende Anerkennung. Die Verfasserin zeigt überhaupt ein sehr warmes Interesse und ein gutes Verständniß für katholisches Leben und katholische Einrichtungen.

Wir wünschen es ebenso herzlich, als aufrichtig, daß diesem Büchlein, das wir wenigstens mit großem Interesse von Anfang bis zu Ende gelesen haben, die verdiente Beachtung in immer weiteren Kreisen zu Theil werde.

Rep. Ziesel.

4.

Cantus ecclesiasticus sacrae historiae Passionis D. N. Jesu Christi sec. quatuor evangel. itemque **Lamentationum** et **Lectionum** pro tribus matut. tenebr. etc. Ratisbonae, Pustet. 1868. Preis 1 fl. 48 kr.

Vorliegende rituelle Melodien sind nach einem römischen Exemplar von 1838 „und andern", leider nicht näher bezeichneten „approbirten Ausgaben" redigirt und stimmen, soweit sie sich auf Passion und Lamentation beziehen, mit den in Süddeutschland hauptsächlich durch die Kemptener Pressen — vgl. Bonner Lit.bl. 1867. S. 871 ff. und dazu Haug's Magaz. f. Päd. 1868. S. 283 — allgemein verbreiteten Gesangsweisen gegenüber z. B. der Mechliner Ausgabe der Lamentationsgesänge (vgl. Vesperale Rom. Mechliniae 1859 u. s. w.) aufs Genaueste überein, während die Lectionsformel, gleichlautend mit der bei Janssen (Grundregeln ꝛc. S. 207) stehenden von der in der Rottenburger

Diözeſe hergebrachten, übrigens von Wollersheim (Theor. prakt. Anweiſung zur Erlernung des Choralgeſ. ꝛc. S. 196) als römiſcher bezeugten in ihrem definitiven Schlußpunkt weſentlich abweicht.

Einen kritiſch geſichteten Choral bietet auch dieſe Ausgabe nicht, daher unſere Bemerkungen auf mehr formale Dinge der Redaktion ſich zu beſchränken haben. Der Roth- und Schwarzdruck leidet vielfach an ſolchen Inconcinnitäten, daß ein primavista-Singen nahezu unmöglich iſt und jedenfalls ein etwaiger Verſuch die ſchlimmſten Störungen veranlaſſen müßte. Falſche Noten- und Schlüſſelſtellungen finden ſich z. B. p. 22. 23. 27. 35. 36. 45. 46. 55. 56. 60. 70 u. ſ. f. Einigemal (z. B. p. 11 „accepissent“) iſt das runde b nach ſtatt vor die betreffende Note geſetzt und dadurch die Ligatur aufgehoben; p. 59 „interficerentur“ und p. 63 „Joannem“, wo es ſich in beiden Fällen nicht um eine Ligatur handelt, muß genanntes b unmittelbar vor h gezeichnet werden, auch p. 54 „quia ego“ ſteht b vor a ſtatt vor h. p. 7 muß die zweite Note über „dormientes“ a ſtatt c heißen. Was uns aber am meiſten mißfiel, das ſind die kleinen Striche, welche die einzelnen Worte von einander ſcheiden. In alter Zeit war durch die Sitte, die Textworte ohne Interpunktionszeichen eng aneinandergeſchloſſen zu drucken, die Nothwendigkeit, dem des Lateins unkundigen Sänger den Schluß des einzelnen Worts mittelſt ſolcher Striche zu bezeichnen, vollſtändig gerechtfertigt, allein bei heutiger Schreib- und Druckweiſe ſind ſie ohne allen Widerſpruch ein zöpfiger Ballaſt, der eine unmittelbare Auffaſſung der melodiſchen Phraſe nur zu erſchweren geeignet iſt, und um ſo eher wegbleiben kann, als z. B. in dem „Cantus ecclesiast. officii maj. hebd. collectus et emen-

datus a J. Guidetto Bonon. etc. Romae Jac. Tornerii 1587“ und in dem „Cantus eccl. Passionis D. N. Jesu Christi etc. a J. Guidetto Bonon. Romae ap. Andr. Phaeum 1615“ wie in den übrigen Ritualbüchern der eigenen Pustet'schen Offizin — von weiteren dießbezüglichen Ausgaben ganz abgesehen — die einem ängstlichen Redaktor etwa benöthigten und unseres Wissens noch durch keine Censur gerügten historischen Vorgänge längst gegeben sind.

In den vorgedruckten Rubriken endlich wird u. A. auch über den Zeitwerth der Choralnoten kurzer Unterricht gegeben und wenn wir uns mit der einen Lektion: „notae siquidem, quae *quadrati* figuram referunt, si solae et *caudatae* sint, omnium longissime producuntur; quae vero solae et *absque cauda*, item quae caudatis suppositae et consequenti invicem ordine per lineas sibi connectuntur, hae omnes eadem mensura, tantoque tempore produci, non longiore, non breviore; sed prorsus aequali ac ubique desiderant. Quae vero rhombi formam induunt, et sine comite, sed unicae unicis syllabis, et breves brevibus supersunt positae, celeriore spiritu et tono citius decurrere gestiunt“ (p. IV) im Ganzen noch einverstanden erklären können, so müssen wir doch gegen den weiteren, das Vorausgehende überdieß wieder paralisirenden Zusatz „bene noveris, quod nota talis (die sog. Choral-longa) cum cauda *unam integram* (ut vocant) *mensuram*, talis (die sog. Choral-brevis) sine cauda *mediam partem mensurae*, talis (die sog. Choral-semibrevis) autem *quartam partem unius mensurae seu tactus ordinarie valeant et significent*“ (p. IV) aufs Entschiedenste uns erklären, denn fürs

Erſte iſt es einfach nicht wahr, daß der Zeitwerth einer Choralſemibrevis genau den vierten Theil einer Chorallonga und die Choralbrevis wiederum die Hälfte dieſer longa ausmache, weil die Choralnotenzeichen überhaupt in keinem mathematiſch abgemeſſenen Zeitverhältniß zu einander ſtehen, und dann würde ein dieſer Notenwerthbeſtimmung entſprechender Vortrag eine weſentliche Eigenſchaft des Chorals, nämlich ſeine Nichtmenſurirtheit vernichten, wie ſchon Thalhofer an der oben citirten Stelle des Bonner Lit.-Blatts ganz richtig bemerkt hat.

Zeller.

5.

L'ecclesiaste secondo il testo Ebraico. Doppia traduzione con proemio e note di **Gabriello Vegni.** Firenze coi tipi di M. Cellini e C. 1871. 174 S.

Der Commentar eines italieniſchen Geiſtlichen, welcher die ihm von praktiſchen Berufsarbeiten gelaſſene Muße aufs gewiſſenhafteſte verwendet. Die Schrift iſt frei von allem Ueberſchwang, von confuſer Myſtik und Myſtification, iſt voll gerechter Anerkennung der beſtverläumdeten deutſchen Wiſſenſchaft, hat ſelbſt Berufungen auf Ewald's große und kleine hebräiſche Grammatik und zeugt von Bekanntſchaft mit deutſcher, katholiſcher und proteſtantiſcher Bibelliteratur.

J. Vegni gibt eine längere Einleitung zum Prediger (S. 9—81), eine möglichſt wortgetreue lateiniſche und italieniſche Ueberſetzung deſſelben aus dem Originaltext (S. 84—123), und den Commentar dazu von S. 127—174. Die lateiniſche Ueberſetzung, die wir für ziemlich überflüſſig

halten, ist nicht selten hart und mißverständlich, da der Verf. sich peinlich genau an das Original hält (2, 13 schreibt er, um auch das hebr. Hilfssuffix auszudrücken: quod fecerunt ipsum, fast wie Aquila σὺν τὸ φῶς übertrug, um die hebräische Accusativpartikel nicht zu kurz kommen zu lassen) 1, 10 und 12, 1 res, quam quis dicat und anni, quos dices u. a. m. Diese Härte entschuldigt er S. 131 in einer Note: in ambedue i luoghi ho reso, benchè non latinamente, la forma dell' originale, come faccio sempre che la chiarezza del senso sia conciliabile con sintassi e con frasi anche non latine. Allein eine gute Uebersetzung gibt das eine nicht ohne das andere: Klarheit des Sinnes nicht ohne Berücksichtigung der Syntaxe und Ausdrucksweise der Sprache, in welche man überträgt. Die italienische Uebersetzung liest sich leicht und angenehm, und ist ungezwungen und fließend ohne breit zu werden und sich zu sehr von der knappen Kürze des Originals zu entfernen. Die untermischten Sentenzen gibt Verf. in gebundener Rede, wovon wir 12, 6 ff. die schöne Stelle über den Tod als Beispiel ausheben:

Pria che l'argenteo funicel si spezzi,
E l'aurea lampa infrangasi;
E cada l'urna sulla fante in pezzi,
E la guirevol rota al pozzo frangasi;
E la polve alla terra, onde fu presa,
Torni, e a Dio l'alma ch'è da lui discesa.

So sehr der Verf. bestrebt ist, die Resultate der protestantischen Bibelstudien sich nutzbar zu machen, so wenig ist er mit der negativ kritischen Richtung derselben und ihren gegen Christum und Kirche unverträglichen Tendenzen ein-

verſtanden. Aber der gelehrte italieniſche Prieſter verſchmäht es mit richtigem Takte, die ganze Wiſſenſchaft den Unſegen einer einſeitigen Richtung derſelben entgelten zu laſſen und das für letztere zu ſprechende Verdikt auf jene auszudehnen. Er ſchreibt zwar S. 10 f.: „Von Semler bis Rabbinowicz (dem Verf. der Schrift: le rôle de Jesus et des apôtres, Paris 1869, welcher Jeſus den Phariſäismus als Mittel ſich auf den Königsthron zu ſchwingen wieder aufrichten läßt) wurde die Bibel auf ein Procuſtesbett gelegt und alle ihre Bücher, von der Geneſis bis zur Apokalypſe verrenkt und ſchlimmer behandelt als von Wolf die homeriſchen Gedichte, von Niebuhr und Mommſen die römiſche Geſchichte. Man that der Sprache Gewalt an, vermuthete Verſtümmelungen, Zuſätze und Aenderungen jeder Art, man erdachte ſich Ausfüllungen, Ergänzungen und Wiederherſtellungen, man machte ingeniöſe Theilungen und Untertheilungen nach Laune einer vorgefaßten chronologiſchen Ordnung, und wo das dem Bedürfniß nicht zureichte, ließ man Thatſachen und Perſönlichkeiten im Mythus und in der Allegorie verſchwinden, oder ſchloß bequemer mit der Läugnung der Echtheit der Schriften. Archimedes hatte ſo großes Vertrauen in die Kraft des Hebels, daß er durch ihn die Welt emporheben zu können glaubte, aber er verlangte wenigſtens ein *που στῶ*, während die Kritik, die nach Stärkeres von ihren Kräften präſumirt, die Welt ohne einen Stützpunkt auf den Kopf zu ſtellen ſich vermißt“ u. ſ. w. Doch wendet der Verf., nachdem er dieſe Art Kritik aufgefordert hat, die Exiſtenz Gottes abzudekretiren (allora ogni questione è finita) wieder zurück, ſetzt die manchfachen Vortheile der andern Methode bibliſcher Forſchungen auseinander (die Abſurdität der Syſteme diene zur Beſtätigung der Wahrheit der Tra-

dition, das reichliche Licht, welches sie in alle Fragen der biblischen Einleitung und Exegese getragen, habe den Vertheidigern der Orthodoxie einen neuen Horizont eröffnet und schärfere Waffen geliefert). Der Verf. stellt diesfalls sein Vaterland hinter Deutschland und Frankreich zurück: ve n'ha pure (positive Bibelforscher) in Italia, ma qui, convien confessarlo, è anzi penuria che no di lavori biblici sì per altre ragioni, sì perchè pochi sono qui fortunatamente i lavori in senso negativo, e que' pochi o traduzioni o rimpasti d'opere straniere o scempiaggini indegne di seria confutazione. Ma raro non è però, che tra noi si prenda oggi il partito, sì pieno di pericolo come vuoto d'onore, di accettar le pratiche conclusioni della critica d'oltremonti (S. 13. Note). Ich darf mir hiebei nicht versagen, aus dem Commentar S. 141 in getreuer Uebersetzung ein Urtheil Vegni's über deutsche Gelehrte auszuheben, das für das blödsinnige Gezeter deutscher Ignoranten, hochgestellter und ordinärer, über die „hochmüthige deutsche Wissenschaft" beschämend genug ist. Er setzt sich hier mit einem andern Bearbeiter des Predigers, Castelli, auseinander und meint: während derselbe die Werke der berühmtesten Männer Deutschlands plündert ohne sie zu verstehen, hadert er beständig mit denselben, die doch ihr Leben im Studium der Bibel und der orientalischen Sprachen hingebracht haben und was immer auch ihre religiösen Meinungen sein mögen, die heilige Kritik mit Gelehrsamkeit und Umsicht, und allgemein mit Ernst und Achtung betreiben (— — che qualunque siano le loro opinioni religiose, trattano la critica sacra con dottrina e circospezione, e generalmente con serietà e con rispetto.

J. Vegni setzt die Gründe, welche sich für die Salomo-

nische Abfassung des Buches angeben lassen, gut und lichtvoll auseinander, ohne gerade neue Gesichtspunkte und schlagende Gründe in dieser sehr schwierigen Materie beizubringen, indem er nach einer kurzen Geschichte der Aufstellungen hierüber im Vorwort die Authentie des Predigers nach Tradition und den Zeugnissen des Buches, den Grundgedanken, Inhalt und Zweck desselben, die Idee des künftigen Lebens zur Zeit Salomo's, die Lehre, Einheit, Bedeutung, Sprache und Stil, den Text und die alten Uebersetzungen in ebenso viel Kapiteln vornimmt. Er findet (S. 15) die Schwierigkeiten des Buches nicht in Dunkelheiten von Stil und Ausdrücken, sondern im Gang des Buches, in der Natur seiner Gedanken und häufigen Dissonanzen, im Durchscheinen eines beständigen innern Kampfes und im düster traurigen Ton, der fast das Ganze beherrscht und oft in Hoffnungslosigkeit zu enden scheint. Der dunkeln Worte sind es in der That wenige, der Ansichten dagegen über Grundgedanken und Zweck sehr viele. Der Verf. gibt aber kein klares Bild über die Geschichte der Auslegung des Predigers in neuern Zeiten, der es an wissenswerthen Momenten nicht fehlt. S. d. Bibelwerk von Lange, XIII, S. 110 ff. Er hätte auch nicht verschweigen dürfen, daß die Abfassung des Buchs in nachexilischer Zeit und durch einen in freier dichterischer Fiktion sich mit Salomo identifizirenden Weisen auch auf orthodox protestantischer Seite fast ausnahmslos festgehalten wird und namentlich alle bedeutendere Vertreter derselben, wie Hävernik, Keil, Hengstenberg, Gerlach, Vilmar, Delizsch u. A. sich dafür ausgesprochen haben. Die Tradition ist Verf. S. 22 geneigt, hier um so höher anzuschlagen, da das Buch sonst, nach seinem Inhalte sich nicht besonders zu empfehlen vermochte und nur weil es wirklich von Salomo war, in den Canon aufgenommen

worden sei. Die Ehrfurcht der Juden vor den heiligen Büchern, auf die ebenfalls S. 23 starkes Gewicht fällt (e però la circospezione grandissima, con che dovevano esaminarne la provenienza e il tenore, prima di accoglierli nel codice religioso) gilt jedenfalls unbeanstandet für die strenge orthodoxe Zeit seit Esra. Aber in vorexilischer Zeit bestand sie nicht im selben Grade, wie aus unzweideutigen Merkmalen zu erkennen ist. Beredt und zum Theil nicht ohne Ueberzeugungskraft äußert sich Verf. am Schluß des Abschnittes über die Zeugnisse des Buches: Daß Jemand in eigener Schrift die äußern Eigenschaften Salomo's abbilden und ihn auch redend einführen konnte, war nichts Schwieriges. Etwas schwierig war schon, daß er seinen Geist anzunehmen vermochte, seine Gedanken und Stimmungen wiedergeben, sich mit ihm identifiziren, kurz seine Rolle in der Weise übernehmen konnte, daß er sich nichts, was mit dessen Person und Zeit nicht stimmte, entschlüpfen ließ. Aber daß es ihm hernach gelungen wäre, mit solcher Kunst diese Schrift als Werk Salomo's selbst zu beglaubigen, die Wachsamkeit Anderer zu täuschen, einen nicht weniger allgemeinen als festen Glauben zu erzeugen, und dieß ohne sich um das zweckmäßigere Mittel hiezu zu bekümmern, nämlich ohne um die Stirne des weisen Königs jene Aureola des Ruhmes zu legen, womit ihn die Hebräer umgeben hatten, und die sich vor ihren Augen steigerte, während seine Gestalt sich in der Form der Vergangenheit mehr abblaßte, das war noch weit mehr unmöglich als schwierig, und wenn je möglich, würde es eine um so bewundernswerthere List gewesen sein, je mehr die Kritik, die erst heute nach so vielen Jahrhunderten sich das Privileg der Entdeckung zuschreibt, die offenbaren Anzeichen davon zu erkennen glaubt.

Vegni warnt, indem er den Nachweis einer Uebereinstimmung des Unsterblichkeitsglaubens der Salomonischen Zeit mit dem des Predigers versucht, selbst davor, die keiner Mißdeutung mehr fähigen Vorstellungen des Neuen Testamentes hierüber in das Alte zurückzutragen: dennoch fällt er zum Theil S. 42 f. in denselben Fehler rücksichtlich des Unsterblichkeitsglaubens des ganzen Alten Testaments. Es ist zwar unrichtig, daß anche la semplice lettera dei libri di Mosè non fornisca manifestissime prove dell' universale credenza tra gli Ebrei nell' immortalità dell' anima, und sich hiefür auf Gen. 2, 7. 17. 3, 19. 5, 24. 25, 8 u. a. m. berufen, aber daß ce quindi la fede dell' immortalità conforto in mezzo ai travagli della vita e speranza in morte gewesen sei, hat für den alten Bund bis tief in die nachexilische Zeit herab keinen Grund und Halt und Kohelet selbst ist der schlagendste Beweis dafür. Mit jener Annahme des Verf., die er schon für die Patriarchenzeit geltend macht, war das ganze Buch unmöglich. Doch gibt Verf. dieß S. 45 selbst wieder zu in der Schilderung des Scheol, nicht ohne auch hier wieder zu stark die neutestamentliche Lehre zu streifen, indem er schon die alten Hebräer auf Gericht, Vergeltung, jenseitigen Triumph der Guten über die Bösen hoffen läßt. Auch daß er dem Abraham mit dem Geheimniß der Erlösung des Todes und in Hiob 19, 25 ff. die Auferstehung des Fleisches geoffenbart sein läßt, müssen wir beanstanden. Es ist evident, daß, worauf S. 60 f. gewiesen wird, unser Buch in dem, worin es die Insuffizienz des alten Testaments offenbart, einen Appell an das Evangelium einschließt, eine Sehnsucht nach dem wahren Licht, das jeden Menschen erleuchtet, daß es ein kostbarer Ring in der Kette der andern ist, die das

Evangelium vorzubereiten hatten, una voce lamentevole, ma armonica nel concerto di tutte l'altre anelanti al Christo ch' è fine della legge. Aber dieſe Bedeutung des Buches, welches die andern ſonſt mehr vereinzelten Rufe des alten Teſtam. nach einer neuen vollkommenen Offenbarung wie in ſich ſammelt und weit intenſiver darſtellt, ſcheint uns mehr für daſſelbe eine ſpätere Periode der altteſtam. Geſchichte als Zeit ſeiner Abfaſſung zu fordern. Wenn das Buch wirklich die unvollkommenen Seiten der altteſtam. Offenbarung, die Lücken und Mängel damaliger Erkenntniß der Wege Gottes und der Geſchicke der Menſchen wie in einem Brennpunkt geſammelt vor Augen ſtellt, ſo gehört ſein Standort nicht in die Mitte oder den Höhepunkt der Geſchichte Iſraels, ſondern in deren Abſchluß oder nahe vor denſelben. Indeß gibt Referent auch auf dieſen Gedanken nicht ſo viel: er begnügt ſich, denſelben gegen andre abweichende, auf welche die Apologetik à tout prix zu viel baut, aufzuſtellen und beſcheidet ſich, aus in der Regel ſo leicht wiegenden inneren Gründen apodiktiſch über Zeit und Verfaſſer eines ſo dunkeln Buches zu urtheilen.

Der Commentar zeigt geſchmackvolle Auswahl der Benützung der zahlreichen Vorgänger, lobenswerthe Beſchränkung, namentlich auch in Mittheilung von Abweichungen der alten Ueberſetzungen, gründliche, auch das Arabiſche und Syriſche in einzelnen Fällen berückſichtigende Sprachkenntniſſe und geſchickte Begründung der eigenen Anſichten. Nur ſind ziemlich viele wichtigere Stellen zu wenig oder gar nicht bedacht, wie 5, 5. 7, 15, welche gewöhnlich für einen ſpätern Verfaſſer urgirt werden. Ueber Manches läßt ſich ſtreiten, Einzelnes wird wohl unrichtig ſein. 1, 8, wo nur Vulg. von allen alten Ueberſetzungen debarim mit res wiedergibt,

die andere mit: Worte, ist bemerkt, daß auch letztere Uebertragung gut sei: tutte le parole sul moto del creato son piene di fatica, difficili in modo che l'uomo non può parlare, allein im Folgenden ist nicht bloß vom nicht ausreden können der Debarim Rede, sondern das Auge wird auch nicht satt des Sehens, das Ohr nicht voll vom Hören derselben, also können sie bloß die Dinge der Welt bezeichnen. Verf. unterläßt nicht, zu 1, 9 zu bemerken, daß die dortige Partikel, (מַה־שֶּׁ) welche nur im Predigen gebraucht ist, per maggior chiarezza e precisione di linguaccio filosofico, kein completer Aramäismus ist, da der erste Theil derselben schon Gen. 39, 8 in unbestimmtem Sinn steht und Ex. 32, 33 die Verbindung desselben mit dem Relativ als gut hebräischer Sprachgebrauch rechtfertigt; ähnlich zu עָשָׂה 2, 2, daß es in der Bedeutung gewinne, nicht erst bei den Rabbinen, sondern schon Gen. 41, 47 so vorkomme, und bemüht sich redlich, alle sprachlichen Eigenthümlichkeiten und Abweichungen der alten hebräischen Sprache zu vindiziren oder als Salomonische Bildungen, die durch den philosophisch reflektirenden Charakter der Schrift ihre Rechtfertigung haben, zu erklären. Fände sich Solches nur da und dort, selbst häufiger, im Buche zerstreut, so wäre ein solches Bemühen noch dankbarer, aber wie dasselbe nun einmal ist, bietet fast jeder einzelne Vers sprachlich Eigenthümliches, Aramäisches oder wenigstens aramäisch Gefärbtes, und es hält immerhin etwas schwer, all das auf die ausnahmsweise Originalität des weisen Königs, die doch in den Sprüchen und im Hohenlied sich keineswegs so weit vom gewöhnlichen Sprachgebrauch entfernt hält, und auf die Erfordernisse philosophischer Diktion zu schieben. Den zahlreichen direkten und indirekten Berührungen mit dem Sprachgebrauch der

Bücher Daniel, Esra, Nehemia, Esther Chronik treten zur Seite die vielen philosophischen Ausdrücke und Abstraktbildungen, welche durch der sonst bekannten Salomonischen Sprache charakteristische und in unserm Buche wiederkehrende Ausdrücke nicht aufgewogen werden, selbst wenn letztere nicht auf absichtlicher Entlehnung und Nachahmung beruhen. Alles zusammengefaßt läßt der sprachliche Eindruck aufmerksamer Lektüre des Buches sich wesentlich kaum anders wiedergeben als durch die Worte Ewalds, die Dichter des A. B. II., 268: „Das Hebräische ist hier schon so stark vom Aramäischen durchdrungen, daß nicht bloß einzelne häufige Wörter ganz aramäisch sind, sondern auch in das feinste Geäder der fremde Einfluß verbreitet ist, während zugleich der aus der alten Sprache gebliebene Stoff sich vielfach weiter und zwar aramäischartiger gebildet hat." Der weitern Folgerung Ewalds, daß das Buch von einem Verfasser kommt, von dem wir sonst im Alt. Testam. nichts haben, wäre durch die Annahme, die Sprache verrathe durch ihre Merkmale von Zersetzung und Auflösung das hohe Alter, den marasmus des Königs, weder ausreichend noch angemessen begegnet. — Zu 1, 13 wird bemerkt, es sei ungereimt, עִנְיָן die bloße Bedeutung: Sache, Geschäft zu geben, da es nur sollicitudo, aerumna heißen könne und sein Verb esser afflitto, molestato bedeute. Aber gleich darauf ist gesagt, עָנָה bedeute ursprünglich venire o star di contro, onde al nome il significato di obietto, und das gleichbedeutende arab. a'nna verglichen. Neben der Grundbedeutung dieses Verb.: niedrig, gedrückt, niedergebeugt sein, hat es die andere: drehen, wenden, dann allgemein: thun, betreiben. Sämmtliche Stellen vertragen aber wohl die einfachere Bedeutung des Nomen, 1, 14 übersetzt Vegni de-

pastio spiritus, consunzione di spirito, um eine Tautologie zu vermeiden und vergleicht zu רְעוּת Ps. 80, 14, das gänzliche Abweiden, Abfressen des Weinberges. Aber ein übertragener Sprachgebrauch ist hier hart und רָעָה hat in dieser Verbindung zweifelsohne die Bedeutung sinnen, nachdenken, die von verknüpfen, einer Sache anhängen ausgeht, und zu vergleichen steht Hos. 12, 2, wodurch der Sinn für רוּחַ Wind, Eitles, auch für unsre Stelle außer Zweifel gesetzt wird. Zu 2, 5 wird auf 1. Kön. 7, 2 vergl. mit dem Targum dazu verwiesen, um wahrscheinlich zu machen, daß Salomo selbst das Wort pardes (παράδεισος) eingeführt habe. Jedenfalls findet es sich auch Hohesl. 4, 13 und ist in der That keine Instanz gegen Salomonische Abfassung. Eine solche kann eben so wenig der Gebrauch von kanas 2, 8 abgeben. Aber mißlicher steht es doch mit medina ebendas., Provinz. Daß dies Wort erst in Schriften des sechsten Jahrhunderts gebraucht ist, beweist nichts an sich gegen dessen früheres Vorhandensein, aber daß es durch die territorialen Veränderungen und Annexionen unter David veranlaßt sein werde, ist doch eine prekäre Annahme. Schidda und schiddot giebt Verf. hier mit: in abbondanza e a ribocco, in Hülle und Fülle. Man hätte dann gutarabischen Sprachgebrauch. Es ist aber so ziemlich schleppend am Ende, weshalb sich die Ueberf.: Herrin und Herrinen oder Gattin und Gattinen besser empfiehlt als Erläutrung des vorangehenden Nomen, das Hohel. 7, 7 von den Genüssen der Geschlechtsliebe steht. 2, 12: che farebbe l'uomo, che volesse tener dietro al re, in paragone di quel che già è stato fatto? Es ist schwer zu sagen, wie Verf. dieß versteht. S. 141 ff. will er nicht direkt einer Anspielung auf Rehabeam, die man hier findet, ausweichen,

ſcheint aber doch zu fürchten, daß wenn man eine ſolche zugebe, die Abfaſſung durch Salomo darunter leide. Deshalb bevorzugt er eine Erklärung, welche in ſich unwahrſcheinlich iſt und nicht in den Zuſammenhang paßt, denn was ſoll es heißen: der Menſch, welcher dem König nachkommen, d. h. nacheifern wolle in Erfahrungen und Verſuchen, könne nichts von dem thun, was ſchon vor ihm gethan iſt? Der Vers heißt: Was wird der Menſch thun, der kommen wird nach dem Könige? Das was ſie längſt gethan haben, nämlich Unverſtändiges und Verkehrtes. Koheleth beginnt hier, Weisheit und Thorheit in ihrem Verhältniß zu einander zu betrachten und es ſcheint ihm zunächſt kein höherer Werth der erſteren einzuleuchten, da gar nicht ſelten der Nachfolger des Fürſten vernachläſſigt oder zerſtört, was dieſer mit Mühe und Umſicht geſchaffen hat. Trotzdem findet er noch einen Vorzug der Weisheit, den er aber im Folgenden wieder abſchwächt und V. 18 f., wo er wieder auf ſeinen Nachfolger zu reden kommt, dem er all ſeine Mühe laſſen ſoll, nahezu aufhebt. V. 18 allein zeigt ſchon deutlich, wie jene etwas dunklen Worte V. 12 zu verſtehen ſind.

Wir brechen aber hier die Beurtheilung einzelner Stellen ab und empfehlen die Schrift des gelehrten Verfaſſers, welcher die Pſalmen und die übrigen poetiſchen Bücher des Alten Teſtamentes in ähnlichen Bearbeitungen nachfolgen laſſen will (wir möchten wünſchen: ohne lateiniſche Ueberſetzung) freundlicher Beachtung auch dieſſeits der Berge.

Himpel.

6.

Handbuch der **Universal-Kirchengeschichte** von Dr. **Johannes Alzog,** Geistlichem Rath und Professor der Theologie an der Universität zu Freiburg i. B. Ritter des Zähringer Löwen-Ordens. Erster Band. Neunte vermehrte und umgearbeitete Auflage. Mit zwei chronologischen Tabellen und zwei kirchlich-geographischen Karten. Mainz. Druck und Verlag von Florian Kupferberg. 1872. VIII. 744. 8°.

Ein theologisches Werk, dem das seltene Glück zu Theil wird, in neunter Auflage in die Welt zu treten, ist den Lesern der Qu.-Schr. so bekannt, daß es überflüssig erscheint, über Plan und Anlage sowie die Vorzüge desselben besonders zu referiren. Es ist allein unsere Aufgabe, auf die Veränderungen und den Fortschritt hinzuweisen, die in dieser neuen Auflage gegenüber der vorausgegangenen zu Tage treten. Der Verf. bemerkt in dieser Hinsicht selbst, daß das Buch in der vorliegenden Gestalt auf „einer sorgfältigen Revision des Ganzen nach Inhalt und Form, besonders in der Diktion" beruht, ja vielfach eine Durcharbeitung ist, und die Versicherung, die er gibt, ist nicht unbegründet. Was die Erweiterung anlangt, die seine Kirchengeschichte mit dem Uebergang von der Form eines Lehrbuches zu der eines Handbuches erfahren mußte, so sollte sie in dieser Ausgabe hauptsächlich dem Alterthum und dem Mittelalter zu Theil werden, während die Geschichte der Neuzeit schon in der letzten Auflage entsprechend umgestaltet wurde. Der äußere Zuwachs beträgt nach unserer Berechnung für das christliche Alterthum 25 und für den vorliegenden Theil des Mittelalters 17 Seiten. Die Zertheilung des Stoffes wurde jetzt insofern eine andere, als der erste Band nicht mehr mit

Gregor VII., sondern erst mit Bonifacius VIII. abschließt. Der Verf. ließ sich zu dieser Disposition durch die Rücksicht einer gleichmäßigeren Vertheilung des Gesammtstoffes in zwei Bände sowie durch die Erwägung bestimmen, daß mit dem Tode des P. Bonifacius VIII. die neuere Zeit beginne.

Seit dem Erscheinen der achten Auflage sind auf dem Gebiete der Kirchengeschichte ernste Discussionen entstanden. Der Verf. erklärt, auf sie die gebührende Rücksicht genommen zu haben und dabei sich freuen zu dürfen, „daß er nach gewissenhafter Erwägung seine frühere Darstellung bezüglich der Controversen des Tages im Wesentlichen nicht ändern durfte, dieselben vielmehr öfters besser begründen konnte." Wir heben einige der hierher gehörigen Punkte kurz hervor. Der erste, der in Betracht kommt, ist die Erklärung der vielberufenen Stelle Iren. adv. haer. III. 3, 2: ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est: eos qui sunt undique fideles; in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab apostolis traditio. Der Verf. folgte noch in der letzten Auflage der bis dahin vorherrschenden Uebersetzung des convenire mit übereinstimmen. Jetzt wurde er durch „den Context und die Construction von convenire mit ad hanc ecclesiam" bestimmt, diese Version trotz ihrer neuesten Vertheidiger aufzugeben und zu übersetzen: „denn an diese müssen wegen ihres mächtigeren Vorranges sich alle Gläubigen wenden, weil in ihr die bei Allen und allerwärts geltende apostolische Tradition immer erhalten ist." Wir sind mit dieser Uebertragung in ihrem ersten Theil insofern einverstanden, als das Moment der Bewegung, das in convenire in der fraglichen Stelle nothwendig anzunehmen ist, anerkannt wird.

Doch müssen wir bekennen, daß wir noch eine nähere Erklärung gewünscht hätten und wir glauben, daß dieser Wunsch nicht ganz ungerechtfertigt ist, da die Ausdrücke convenire und sich wenden doch nicht völlig zusammenfallen Weniger einverstanden sind wir mit der Version in ihrem zweiten Theil und wir möchten annehmen, daß die gleichen Rücksichten der Construction und Grammatik, aus denen der gelehrte Verf. zu einer anderen Erklärung von convenire sich entschloß, demselben auch hier eine andere Erklärung nahe legen und ihn bestimmen dürften, den qui sunt undique eine genauere Stellung anzuweisen, als es in seiner Uebersetzung geschieht.

In der Behandlung der Honoriusfrage blieb sich der Verf. gleich. Nur fügte er, um die orthodoxe Gesinnung des Papstes zu erweisen, einige Erweiterungen und Erläuterungen bei. Wir nehmen von einer Beurtheilung seiner Aufstellungen Umgang. Bloß die Bemerkung erlauben wir uns beizufügen, daß es uns unrichtig scheint, aus dem Bekenntniß der vollkommenen Gottheit und vollkommenen Menschheit in Christus auch eine richtige Anschauung des Papstes bezüglich der Wirkungsweise in dem Erlöser folgern zu wollen. Auf Grund dieser Argumentation können wir auch die Urheber des Monotheletismus von dieser Irrlehre freisprechen, da sie sämmtlich zu den vier ersten allgemeinen Concilien standen.

Bezüglich der allgemeinen Concilien des christlichen Alterthums, die gleichfalls in der neuesten Zeit Gegenstand vielfacher Erörterungen geworden sind, vermissen wir in einigen Punkten die volle Genauigkeit und Deutlichkeit. Indem in der allgemeinen Auseinandersetzung in §. 131 neben dem positiven Rechtsstandpunkte auch einzelne entgegengesetzte Ansprüche einfach zur Darstellung gebracht werden, wird

eine klare Einsicht in die Sachlage erschwert. So wird z. B. mit Bezug auf ein Wort des P. Pelagius II. die Berufung der ökumenischen Concilien für ein besonderes Vorrecht des Nachfolgers Petri erklärt und doch zugleich erwähnt, daß sie im Alterthum „meist von den Kaisern" vorgenommen wurde. In den besonderen Ausführungen finden sich einige Behauptungen, die zwar bisher ziemlich allgemein hingenommen wurden, die sich aber keineswegs quellenmäßig belegen lassen. Wir rechnen hieher die Annahme, daß die vierte allgemeine Synode den Papst um Bestätigung ihrer Beschlüsse gebeten und daß Vigilius in die Berufung der fünften allgemeinen Synode eingewilligt habe. Das Synodalschreiben von Chalcedon an Leo den Großen will von diesem nur die Anerkennung des von seinen Legaten verworfenen Beschlusses, keineswegs aber die Anerkennung der Concilsbeschlüsse überhaupt. Was Vigilius betrifft, so erklärte er sich wohl im Allgemeinen mit dem Plane einverstanden, zur Schlichtung des Streites über die drei Capitel eine ökumenische Synode zu veranstalten. Aber er verlangte die Abhaltung des Concils im Abendland und er war gegen ein Concil, wie der Kaiser es wünschte und thatsächlich berief; mit einem Worte: er wollte die Veranstaltung des fünften allgemeinen Concils nicht. Er erkannte diese Synode, die nach ihrer Anlage bloß als ein Generalconcil des Orientes in Betracht kommen kann, mit dem Abendland erst nachträglich an und dieselbe erhielt durch diese Zustimmung den Rang einer ökumenischen.

Wir schließen unsere Anzeige des vorliegenden Bandes mit dem Wunsche, das Buch möge wie in seiner alten so auch in seiner neuen Gestalt recht ersprießlich wirken.

Funk.

7.

Gerardi Magni epistolae XIV e codice Hagano nunc primum editae et perpetua annotatione, qua melius et ipse et tempora eius cognoscantur, instructae etc. publico ac solemni examini submittit Johannes Gerhardus Richardus **Acquoy.** Amstelodami apud H. W. Mocij 1857. VIII und 123 S.S. in 8.

Zu den Männern, welche in den unerfreulichen Zeiten des vierzehnten Jahrhunderts unermüdet im heißesten Kampfe für die Verbesserung der sittlichen Zustände, für die Neubelebung des gesunkenen kirchlichen Lebens wirkten, gehört unstreitig Gerhard Groote aus Deventer. Erstreckte seine persönliche Wirksamkeit sich auch hauptsächlich und zunächst auf das Utrecht'sche Bisthum, so hat er doch auch durch seine Verbindungen mit einflußreichen und hochgestellten Männern außerhalb seines Vaterlandes und besonders durch die Stiftung des auch rasch in Teutschland und den südlichen Niederlanden vornehmlich sich ausbreitenden Ordens der Fraterherrn sich um die heil. Kirche besonders verdient gemacht. Sein Leben ist öfter kurz beschrieben. Seine Schriften aber, welche uns eine tiefere Einsicht in die Schicksale seines Lebens und sein Wirken eröffnen, sind bis auf die jüngsten Zeiten unbeachtet und unedirt geblieben. Denn das Wenige, was im chronicon Windesemense des Buschius und in Thomas von Kempis Schriften von ihm gedruckt steht, ist nur gering. Der jüngere und ältere Dr. Clarisse haben einen guten Anfang mit der Veröffentlichung von Grootes Schriften gemacht; leider haben sie lange Zeit keine Nachfolger gefunden. Um so freudiger ist die Herausgabe von vierzehn unedirten Briefen zu begrüßen, welche Herr Acquoy in der oben verzeichneten Doctordissertation uns

liefert. Wie vortheilhaft diese Ausgabe von derjenigen absticht, welche de Ram von acht andern Briefen Grootes nach einer Straßburger Handschrift besorgte, lehrt Jeden ein Blick, welchen er auf beide Schriften wirft. Die de Ram'sche ist höchst ungenügend, um nicht zu sagen, sehr schlecht.

Die Vorrede Acquoys (p. 1—19) giebt die Litteratur über Gerhard Groote's Leben und Schriften, die Beschreibung des 's Gravenhaagener Codex, dem der Herausgeber die vierzehn von ihm veröffentlichten Briefe entnommen hat, nebst Angabe der Bibliotheken, welche nach seinem Wissen Handschriften von Grootes Werken besitzen. Dann folgt der Text mit kritischen und besonders historischen Noten; jedem Briefe geht eine Einleitung voraus, einem ist ein Exkurs beigefügt.

Da ich selber mich ehemals mit der Deventer Schule und ihrem Stifter wie dessen Genossen befaßt habe, so benutzte ich diese Gelegenheit, aus einer Handschrift, welche ich entdeckte, vollständig zu kopiren, was nicht edirt war, wie das Edirte zu vergleichen. Als ich sämmtliche Briefe Groote's abgeschrieben hatte, erhielt ich Kunde von de Rams Publication und durch diese von der Schrift Acquoys. Außer Groote's Rede de focaristis und dessen Briefe enthält meine Schrift auch einen tractatus magistri Gerardi in divinitate super septem verba dicta a domino Jhesu Christo pendente in cruce.

Die Reihenfolge der Briefe meiner Handschrift stimmt mit der des Haagener Codex überein; der Text des Letzteren kann aus dem meinigen hier und da berichtigt werden; in der Orthographie stimmen beide ziemlich überein; nur steht in meinem cod. stets Zwollis nicht Swollis, Heinricus oder Heynricus, um andere derartige Kleinigkeiten zu übergehen. Ich will zuerst die einzelnen Briefe durchgehen und zeigen,

wie mein cod. = A vom Haagener abweicht, bezüglich: ihn berichtigt, wobei ich zugleich Gelegenheit finden werde, selbst einige verderbte Stellen zu verbessern u. s. f.

S. 22 Zeile 4 fehlt vosin A, der ferner possum-ad *animum* bietet und S. 23. Z. 2 et propter defen dendam. — S. 27, Z. 6 hat auch A legatione, spero Dei fruens, ebenso epist. 55 am Schlusse, wo jedoch cod. Argentin. richtig *fungens* giebt, wie auch an unserer Stelle zu verbessern ist. S. 31, Z. 11 A auch hic, was mit dem Editor nicht in hinc zu verändern nöthig ist; hic = rebus ita comparatis. S. 40 A hat überall in Rasur Bartholomaeus u. s. f. für Bertholdus u. s. f. und ferner multa *de heresi* (die beiden letzten Wörter über d. Z.) habet, de quibus .... separetur et (et üb. d. Z.) ut... Is etiam (i verb. über e ab al.). — S. 42 A: fratris Bartholomei luculenter .... de hoc dominum *Wilhelmum* informare; S. 43 secundum deum populum *aemulanciium* .... sancti nostri (i steht auf Rasur .... Ori *experiemur*. S. 49 postea *primum* electum .... beata Maria in Winderim *prope Zwollis*. S. 51 letzte Z. aquilonis *ipsum* fulcientia. S. 55 Sapientiae secundo capitulo. S. 56 bonorum efficiamur *quae* in eo multiplicari aptamus. S. 63, Z. 2 fehlt gratis; S. 67 et etiam illi (nach i Rasur und ein kleines Loch); quibus utrum. S. 68 Et quid *proderunt* (aus — rint verbessert ab eod. man.) .... vestram animae bonam ord. S. 71 Frater *mi* .... electe. Scitis .... vidistis. Licet n. praedicaverim, non cessant .... plurimae. Inst. cotid. .... obicientibus al. respondeo. Sicut de ducibus .... informare et ut l. ap.... S. 74 Sic discipulis *Johannis* respondit (sc. Christus). S. 75 ante faciem

nostram (dieſes am äußeren Rande) per porcos nostram (dieſes hier durchgeſtrichen). S. 76 dabit adhuc ex vobis *que* non crederetis. S. 79 ut A i o c h und acceptanti *ac* habitanti. S. 83 quam *vere* (das letzte e auf Raſur) mater ecclesia. S. 84 incidit circum, jedoch ab al. üb. d. Z. richtig *illud*. S. 85, Z. 14 ſteht nach proponit außerhalb der Zeile am Rande *firmiter*. S. 86 curatus proprius. S. 87 imo non erit, aber ab al. am äußeren Rande proderit. — Si *videro* te reversum. S. 90, Z. 4 Missilem Johannis de Francovordia. Der Herausgeber vermuthet, es ſei Missalem (= librum quo continetur missarum officium) zu leſen, was ganz falſch iſt. Denn 1) ſagt man Missale, nicht Missalis; 2) giebt es nur Missale wie Romanum, Ambrosianum, Gallicanum u. ſ. f. aber nicht ein Missale Johannis de Francovordia. 3) der Titel des Buches war alſo Missilis. Ueber ſeinen Inhalt weiß ich ebenſowenig Etwas zu ſagen, als über den Verfaſſer, da es mir an Zeit fehlt, um Nachforſchungen dieſerhalb vorzunehmen. S. 92, Z. 6 libere disponat habito illud ad ea u. ſ. f., unter illud ſtehen vier Punkte, was die Streichung dieſes Wortes anzeigt, am inneren Rande ſteht die Abbreviation von *respectu*, was in den Text zu ſetzen iſt. S. 94, Z. 8 vel *quam* jam resignaverit. S. 100, erſte Zeile ad dictamen Florentii et Gerardi; Gerardi iſt wohl Groote ſelbſt. S. 103 die Ueberſchrift in A iſt: *Ad eundem* d. h. ad magistrum Wilhelmum Vroede, an den auch die drei vorhergehenden Briefe (XI. XII. XIII.) gerichtet ſind. S. 104, Z. 19 .... carnem scilicet (= s. im cod.) fratrem u. ſ. f. qui nec scientiam nec *vitam* veri pastoris habet. S. 108 Indui iustitiam, ut sancti Christi u. ſ. f. iſt nicht mit dem Editor zu verändern, ähnliche Formeln zu

Anfange von Briefen finden ſich auch anderswo, z. B. beim h. Bernard; vgl. auch den zweiten Brief tom. I, p. 218 in W. Moll's Schrift über Johannes Brügman. S. 113, Z. 4 gratiam suam *facere* (dieſes Wort am inneren Rande) abundare; Z. 22 a virtute *sanctum* conguerimini; S. 114, Z. 2 aeternum eternare periculum .... tam grandia *sua* pericula. S. 117, Z. 11 quod *multis* errare profuit. S. 119, Z. 3 ſchreibe ich: Apostolum, *quoniam* Deum u. ſ. f. Z. 7 si *computantur* hat A. S. 120, Z. 4 hat A *vident*, wie 123, Z. 22 *minuit*, jedoch excorrect., da nach den beiden t eine Raſur oder ein locus male habetur folgt. So viel über die kritiſche Ausbeute, welche der cod. A liefert, deſſen Fehler anzuführen nutzlos iſt.

Unter den mitgetheilten Briefen habe ich in Betreff des VIII. (im cod. iſt es der XXXI.) noch einige Bemerkungen zu machen.

Groote war ſehr befreundet mit und ſehr beſchützt von dem Lütticher Domkanonicus und Archidiaconus von Brabant, der vorher cantor ecclesiae Parisiensis geweſen war. Sein Name wird auf verſchiedene Weiſe von unſerer Hdſchft geſchrieben. In der Ueberſchrift der epl. XIX. und in ihm ſelbſt ſteht de Saluaruilla, an zwei andern Stellen heißt er Saruauilla. Delpont und Acquoy ſchreiben ſtets Saluauarilla. In dem von Car. Jourdain zu Paris 1862 veröffentlichten Index chronol. chartarum pertinentium ad historiam universitatis, Paris u. ſ. f. findet ſich ſein Name von 1364 an p. 162. 165. 168. 173; er wird bald Saluauilla, bald Saluaruilla geſchrieben; er wird als cantor ecclesiae Paris. genannt und nach dem Actenſtücke vom 25. Auguſt 1371 war er doctor in sacra pagina. Die Urkunde vom 24. Juni 1376 iſt die letzte, in der er vorkommt. Ich vermuthe

deßhalb, daß er in diesem Jahre (1376) Domherr zu Lüttich und Archidiakonus von Brabant geworden ist. Im Staatsarchiv (archives de l'empire) habe ich in den Aktenstücken L. 492 und L. 493, welche auf die Chanterie und Souschanterie der Pariser Catedrale sich beziehen, vergebens nach einem auf ihn bezüglichen Actenstücke gesucht. Glücklicher war ich in Bezug auf die Documente, welche auf die Bibliothek der Sorbonne Bezug haben, denn in den Actenstücken, welche sich unter M 75 befinden, lieferte mir das 131. Actenstück eine neue Notiz. Dieses Actenstück beginnt also: In nomine Domini. Anno a nativitate eiusdem Domini millesimo trecentesimo octoagesimo indictione octava secundum usum Romane (Romañ) curie mensis Novembris die decima septima u. s. f. Der Provisor der Sorbonne stellt eine notarielle Vollmacht aus, petendi, exigendi, recuperandi, recipiendi quoscumque libros ac alia bona .... ipsi collegio seu domui de Sorbona et specialiter et expresse cronicas .... per bone memorie Reverendum verum Guil. de Seruauilla (s'uauilla) quondam sacre theologie doctorem et cantorem ecclesie Parisiensis legatos, legata, legatas. Das speciell erwähnte Buch bildet jetzt cod. 16017 und 16018 [1]) der kaiserlichen Bibliothek, wenn ich nicht irre; ehemals bildete es nur einen cod. Die in französischer Sprache abgefaßte Notiz, welche auf dem inneren Deckel steht, ist ohne Werth und unrichtig, wie fast alle übrigen in den ehemaligen Sorbonnerhdschften. Die lateinische Notiz lautet: 'Istum librum atque plurima alia bona videlicet magnam et pretiosam mensam auream, que anteponitur magno altari in capella legauit

1) Der eine cod. enthält fol. 1—269; der andere fol. 270—305.

pauperibus scolaribus collegii de sorbona Parisios Reuerendus doctor in heologiat Magister Guilielmus Saruauilla cantor ecclesiae Parisiensis atque canonicus Rothomagensis (folgt eine Rasur von einigen Wörtern) ciuitatis Rothomagensis ciuis u. s. f.' Die Heimath des Archidiaconus war also Sauvarville in der Normandie. Aus der vom Provisor des Sorbonner-Collegiums ertheilten Vollmacht sehen wir zugleich, daß er wohl bald nach der Mitte des Jahres 1385 gestorben, also seinem Freunde Groote bald ins Grab nachfolgte.

Die Worte in dem ad dominum Bernardum gerichteten Briefe S. 61: 'per dominum et magistrum Johannem, olim cantorem Parisiensem, nunc Archidiaconum Campaniae' enthalten meiner Ansicht nach eine Corruption. Der Copist selbst hat, wie S. 63, Z. 6 cantorum in cantoris, so hier Campaniae in Campiniae verändert. Einen Archidiaconus der Champagne in Frankreich gab es wohl schwerlich, ob einen der Italiens, vermag ich nicht zu sagen. Daß ein Johannes cantor ecclesiae Parisiensis gewesen sei, darüber habe ich nirgends Etwas finden können. In der histoire écclesiastique du diocèse de Liege par Desaulx — Hdschft in sechs Foliobänden auf der Lütticher Universitätsbibliothek — fand ich in Bd. VI. als Archidiaconi campiniae für 1350 Rainald des Ursins und für 1404 Louis de Flisco ou Fiesco, de Fiesque, génois, cardinal. Also finden wir hier keinen Aufschluß. Gleichwohl verbessere ich ohne Weiteres Johannem in *Guilielmum*; denn unsere anderen Quellen wissen nichts von einem Empfehlungsbriefe an Urban VI. für Groote, den ein Johannes u. s. f. geschrieben habe, sie kennen nur einen solchen Brief von Wilhelm de Sauvarville, den der Copist unseres Codex fol. 202

rect. 1 col. fin. irrig Wernerus anſtatt Wilhelmus nennt. Der meiner Anſicht nach ſehr unzuverläſſige Devaulx legt tom. IV. p. 740 unſerem Archidiaconus die Würde eines Cardinals bei. Möglicher Weiſe hat Wilhelm von Sauvarville eine Zeitlang als Archidiaconus auch der Kempen (campiniae) fungirt. Ob der in unſerem Briefe S. 66 erwähnte praepositus Leodiensis in summo (sc. templo = der Kathedrale von St. Lambert) der in der Gall. christ. und von Devaulx angeführte Johannes V. Aegidius (de Gille) Gallus war, kann ich nicht ſagen. Wäre er es, ſo könnte ſein Name dem Copiſten oder in einem Momente der Zerſtreuung ſelbſt Groote Veranlaſſung zu der Verwechslung mit Guilielmus gegeben haben. Vielleicht ſtand an u. St. in Groote's Original nur per dominum et magistrum G. (der erſte Buchſtabe), welchen ein Copiſt ſpäter falſch J las und den Namen vollſtändig ſetzend Johannem ſchrieb. Durch unſere Verbeſſerung allein werden alle Schwierigkeiten beſeitigt, und wird der Brief verſtändlich und in Uebereinſtimmung mit unſeren anderweitigen Quellennachrichten gebracht.

Sonſt habe ich noch zu bemerken, daß manche ſachliche Noten, wie z. B. S. 21, 33, 37, 64 ſelbſt für die in derartigen Stücken wenig bewanderten akatholiſchen Theologen zu ausführlich ſein dürften. Sehr beachtenswerth ſind des Verfaſſers Bemerkungen S. 28 und flgd. über die Secte liberorum spirituum, wie der Exkurs S. 44 seqq.: 'De haereticae prauitatis inquisitione Gerardi Magni, aetate et paulopost in patria nostra (= in den Niederlanden) uigente'.

Die Sorgfalt, welche Herr Dr. Acquoy auf die Bearbeitung dieſer Ausgabe verwandt hat, verdient alles Lob. Möchte er alle Werke Groote's, deſſen Freunde und Schüler

in ebenſo ſorgfältiger Bearbeitung, jedoch mit weniger reichlicheren Noten und gedrängteren Einleitungen, herauszugeben ſich entſchließen und dazu die nothwendige Ermuthigung und Unterſtützung finden!

Dr. Nolte.

8.

Die **Quellen** der Römiſchen **Petrusſage**, kritiſch unterſucht von R. A. **Lipſius**. Kiel, Schmers 1872. VI und 168 S. 8.

Sage und Tradition bilden ohne Zweifel eine Quelle der Geſchichte, haben alſo ſelbſtverſtändlich nur inſofern einen wiſſenſchaftlichen Werth, als ihnen eine beſtimmte geſchichtliche Wahrheit zu Grunde liegt, ein poſitiver Kern, den bloszulegen und zu verwerthen eben die Aufgabe der Forſchung iſt. „Wie das Märchen zur Sage, ſteht die Sage ſelbſt zur Geſchichte, und läßt ſich hinzufügen, die Geſchichte zu der Wirklichkeit des Lebens. Im wirklichen Daſein ſind alle Umriſſe ſcharf, hell und ſicher, die ſich im Bild der Geſchichte ſtufenweiſe erweichen und dunkler färben“ (Jac. Grimm. Deutſch. Mythol. 3. A. XIV). Da nun ſchon der Titel des Buches, das wir hier zur Anzeige bringen, eine kritiſche Beleuchtung eines beſtimmten Sagenkreiſes in Ausſicht ſtellt, ſo glaubte Ref. ſich zur Erwartung berechtigt, es werde aus dem Knäuel ungefüger Fiktionen irgend eine poſitive hiſtoriſche Thatſache als Endreſultat ſeiner Forſchung ſich entwirren. Indeß hat ſich hiezu der Verf. ſchon in der Einleitung den Weg verſchloſſen. Er geht nämlich von der Vorausſetzung aus, daß der Apoſtel Petrus nie und nimmer in Rom geweſen iſt; deshalb bleiben diejenigen Zeugniſſe,

welche man gewöhnlich für historisch hält, entweder unberücksichtigt, oder sie werden, den richtigen Principien der Sagenkritik entgegen, im Dienste der Sage selbst verwerthet. Die Nachwirkung dieses Verfahrens findet gleich anfangs einen Ausdruck in der vom V. ausgesprochenen Ansicht über die Entstehung der katholischen Kirche. Dieselbe verdankt, meint er, ihren Ursprung lediglich der im 2. Jahrhundert entstandenen Simonsage. Das Auftreten des Heidenapostels habe nämlich der judenchristlichen Partei genügenden Anlaß geboten, auch „den Petrus wider alle beglaubigte Geschichte nach der Welthauptstadt zu versetzen" (S. 9), um den „unter der Maske des Magiers Simon" verkappten Paulus, den falschen Apostel unermüdlich zu bekämpfen und völlig zu überwinden (S. 1). In der Folge habe man „den ursprünglichen Sinn der Simonsage vergessen, und in dem Magier nur den Erzketzer gesehn, von welchem alle gnostischen Parteien ihre Entstehung herleiten sollten. So konnte man beide Sagengestalten ruhig verbinden und den Petrus in Rom den Zauberer Simon bekämpfen, mit dem Apostel Paulus aber friedlich zusammenwirken und gemeinsam sterben lassen. Schon zu Ende des 2. Jahrh. ist bei katholischen Kirchenlehrern jede Erinnerung an den antipaulinischen Ursprung der Simonsage erloschen", und von der Zeit an datirt sich die altchristliche auf Petrus und Paulus gegründete Kirche (S. 2).

Es wird dem V. Freude machen, wenn Ref. die spärlichen Angaben seiner Schrift benutzt, um der katholischen Kirche den Zeitpunkt ihrer Inauguration so genau als möglich zum Bewußtsein zu bringen. „Die Kerygmen sind ums J. 140—145, die Anagnorismen ... noch etwas später geschrieben. Die älteste Grundschrift dagegen muß längere Zeit vor der

Mitte des 2. Jahrh. entstanden sein" (S. 17). Wann hierauf die „petropaulinische Sage" begonnen hat, wird nirgends genau angegeben; jedenfalls bestand sie neben der „antipaulinischen Ueberlieferung" um's J. 170. Denn Dionysius von Korinth, meint L., sage von der Simonsage deshalb nichts, „weil die von ihm überlieferte petropaulinische Sage eben das katholische Gegenstück der ebionitischen ist und mit ihrer geflissentlichen Hervorhebung des gemeinsamen Wirkens beider Apostel handgreiflich den Zweck verfolgt, die antipaulinische Ueberlieferung zu verdrängen" (S. 7). Das letztere Bestreben wird nach dem V. so guten Erfolg gehabt haben, daß ungefähr ein Decennium später die antipaulinische Tradition vollends verschwunden war. Wenigstens hebt Irenäus die Succession der römischen Bischöfe von Petrus an bis zu seiner Zeit mit großer Emphase hervor (adv. haer. 3, 3, 3) und es zeigt sich niemand, ja nicht einmal ein Häretiker, durch den die Kirche an ihren Ursprung erinnert worden wäre. Bekanntlich glaubte ein alter Philosoph eines Standpunktes zu bedürfen, um die Welt aus den Angeln zu heben; der V. aber führt uns gemäß dem Gesagten eine Anstalt vor die Augen, die, obgleich sie auf bloßen Fiktionen beruhte, also keinen Standpunkt hatte, dennoch, als unbestrittene Trägerin des Christenthums, die heidnische Welt aus den Angeln hob und eine neue Ordnung der Dinge ins Dasein rief.

Bei dieser bodenlosen Hypothese, die nicht einmal den Reiz der Neuheit hat, länger zu verweilen, ist überflüssig, zumal der V. in den tiefgreifendsten Partien einfach auf Baur verweist und selbst eingesteht, keine „erschöpfende Behandlung der römischen Petrussage", sondern eine „Quellenkritik" bezweckt zu haben, welche „das Material für eine

zuſammenfaſſende Darſtellung" ſichern ſoll (S. 12). Wie es mit dieſer „Quellenkritik" ausſieht, will ich an einem Punkte zeigen, der, wie mir ſcheint, ſehr viel beigetragen hat, den talentvollen Verfaſſer für die Vertheidigung einer ſo haltloſen Behauptung zu veranlaſſen. In ſeiner vor drei Jahren erſchienenen „Chronologie der römiſchen Biſchöfe" hat L. die vom liberianiſchen Chronographen benutzten Quellen meiſterhaft auseinandergeſetzt (S. 45), namentlich das hohe Alterthum der von ihm überlieferten Depositio martyrum ſo überzeugend nachgewieſen, daß man nicht umhin kann, die Anfänge derſelben in die erſte Hälfte des 3. Jahrhunderts zu verſetzen. Da dieſes Martyrerverzeichniß die Notiz enthält: Tertio Kal. Julii, Petri in Catacombas, et Pauli Ostiense, Tusco et Basso Coss.; das Conſulat des Tuscus und Baſſus aber in die Regierung Xyſtus' II. fällt (258 n. Ch.): ſo glaubte L. aus jener Angabe den Schluß ziehen zu müſſen, die „vermeintlichen Gebeine beider Apoſtel wären erſt unter Xyſtus II., oder doch nicht viel früher, zum Vorſchein" gekommen (Chronolog. S. 51). Zur Bekräftigung dieſer Anſicht ſagt er weiter, anfangs habe man „nur die Depoſitionstage und Begräbnißſtätten der Martyrer (beziehungsweiſe Confeſſoren) regelmäßig aufgezeichnet, die Biſchöfe aber, ſoweit ſie nicht zugleich Märtyrer waren, erſt ſeit den Zeiten des Stephanus" (S. 44). Da Lipſius blos den Buchſtaben des Kalendariums angeſehen, nicht auch zugleich Geiſt und Leben desſelben verfaßt hat, ſo entgieng ihm ein Hauptmoment, warum man die Sterbtage der Martyrer aufzeichnete, nämlich das Moment der alljährlichen Feier ihrer Natalitien (cfr. Cypr. epp. 12; 39. Ed. Hartel). Man mag ihm, der als Proteſtant von einem Heiligencult nichts wiſſen will, dies Verſehen

zu gute halten, obgleich der Umstand, daß das Kalendarium unter anderem auch das Geburtsfest Christi, ebenso die Namen einiger auswärtiger Martyrer, deren Andenken in Rom gefeiert wurde, enthält, hierin eine gewisse Absichtlichkeit vermuthen läßt, um nämlich für die willkürliche Deutung der die beiden Apostel betreffenden Notiz einen Anhaltspunkt zu gewinnen. Das exegetische Kunststück sollte ihm jedoch nicht gelingen. Denn dasselbe Kalendarium verzeichnet im Februar das Fest: **Octavo Kal. Martii, Natale Petri de Cathedra**, ein Beweis, daß man schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrh. nicht blos den Ursprung der römischen Kirche auf Petrus zurückführte, sondern auch dessen Stuhlbesteigung bereits durch ein Fest fixirt hatte. Nachdem L. hierauf hingewiesen worden war (Bonn. Theolog. Literaturb. 1871. Sp. 391), blieb ihm nichts übrig, als entweder die gezwungene Erklärung der auf die Apostel bezüglichen Notiz fallen zu lassen und unter den betreffenden Worten blos die Gedächtnißfeier ihrer Beisetzung zu verstehen, oder aber das hohe Alterthum des Martyrerverzeichnisses aufzugeben und damit zugleich dessen Beweiskraft zu schwächen. In seiner vorliegenden, eigens der Quellenkritik gewidmeten Schrift entscheidet sich L. ohne Bedenken für die letztere Alternative, oder, um mich richtiger auszudrücken, er eignet einerseits dem Chronographen vom J. 354 das Kalendarium zu, während er es andererseits im Interesse seiner Lieblingsansicht für ebenso beweiskräftig hält, als stammte es aus der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts (S. 8; 96; 165). Setzt L. in dieser Weise seine „Quellenkritik" fort, dann wird das Bedürfniß einer neuen Ausgabe seiner „Chronologie" unabweislich.

Mit dem Gesagten ist jedoch für das richtige Ver-

ſtändniß der die Apoſtelfürſten betreffenden Notiz noch weiter nichts gewonnen. Im vorigen Jahr hatte Ref. über die Echtheit der Worte Tusco et Basso cons. Zweifel erhoben (Lit.-Bl. a. a. O.). Der deshalb von L. gegen mich erhobene Vorwurf, „dieſes älteſte, über das Grabmal des Petrus uns überlieferte Zeugniß verdächtigt" zu haben (S. 165), fällt nach dem oben Geſagten jedenfalls nicht minder auf ihn zurück. Jedenfalls verdiente die Frage, warum das Martyrerverzeichniß gerade in der auf die Apoſtelfürſten bezüglichen Notiz die beiden Conſuln namhaft macht, einige Aufmerkſamkeit, und es iſt ſehr auffallend, daß L. ſie mit keinem Worte berührt. Wenn der Text blos von einer *Beiſetzung* in den Katakomben ſprechen ſoll (S. 156): warum fehlt denn die Zeitbeſtimmung bei Xyſtus II., der unter denſelben Conſuln gemartert wurde und überhaupt bei allen *vor* der diocletianiſchen Verfolgung hingerichteten Blutzeugen? Wären vollends die Gebeine, wie L. annimmt, erſt im J. 258, „oder doch nicht viel früher" zum Vorſchein gekommen, wie müßte man dann dieſe „officielle römiſche Quelle" (Chronologie S. 3) characteriſiren, daß ſie ausnahmsweiſe bei den Apoſtelfürſten die Zeitbeſtimmung hinzufügte und dadurch die Entdeckung des Betruges dem erſten beſten Kritiker möglich machte? Man hätte dem V. zufolge den Glauben an die Anweſenheit Petri in Rom gegen Ende des 2. Jahrh. erſchlichen, und denſelben Glauben um die Mitte des 3. Jahrh. wiederum unmöglich gemacht! Nein, es iſt dem V. mit dieſer Behauptung nicht ernſt. Was bezeugt denn das liberianiſche Martyrerverzeichniß in Bezug auf die beiden Apoſtel? Es bezeugt, daß am 29. Juni 258 das *Gedächtniß* der Beiſetzung des h. Petrus in den Katakomben und das des h. Paulus an der Via Oſtia ge-

feiert worden ist. Die beiden Consuln sind aber hinzugefügt, um anzudeuten, daß von der Zeit an eine Aenderung eingetreten ist. Nachdem nämlich Xystus II. am 6. August 258 „auf der Kathedra im Coemeterium ergriffen und enthauptet worden war" (Chronologie, S. 214; 223), da übertrug man wieder die Gebeine des h. Petrus aus den Katakomben in den Vatican [1]), wo sie von Anfang an begraben waren, bis Kallistus [2]) sie unter Heliogabalus in den Katakomben in Sicherheit brachte. (Vgl. L.-Bl. a. a. O.) Allerdings kann ich für diese Ansicht kein „klares geschichtliches Zeugniß" anführen (vgl. oben Grimm.); indeß komme ich doch nicht in den Fall mit den τροπαῖα des Gajus so umzuspringen, wie es L. thun mußte. Zuerst verstand er darunter „einfache Denksteine" (Chronologie, S. 51); nachher die „Richtstätte" (die Quellen und S. 95); etwas später die in der Legende genannten Bäume „Terebinthe und Fichtenbaum" (S. 106); zu allerletzt die „Martyrerstätten" (S. 167). Da er letztere Bedeutung ein für allemal festhält (S. 167), so wird ihm meine „Combination" doch nicht zu „haltlos" scheinen, zumal „Martyrerstätten" in der Regel auch „Martyrer" voraussetzen.

Luxemburg. Peters.

---

1) Valerian kämpfte zwar nicht gegen die Todten; aber wo die Todten lagen, da versammelten sich die Lebenden zum Gottesdienst.

2) Gemäß den Philosophumenen (IX, 11) hatte Zephyrin den Kallistus zum Vorsteher über „das Coemeterium" gemacht. Ob nicht vielleicht so Rossi bereits nachgewiesen hat, daß dieses „Coemeterium" kein anderes sein kann, als der Vatican, kann ich, da mir dessen Werke nicht zugänglich sind, nicht bezeugen. Der V. bleibt den Beweis schuldig, daß es „jedenfalls an der Via Appia lag". Wäre es nur ein „kleiner Raum" gewesen, „welchen Zephyrinus für die Gräber der Gläubigen erworben hatte" (Chronol. S. 45), so würde Hippolyt dem Zephyrin über die desfallsige Beförderung des Kallistus keine Klage erhoben haben.

9.

De inspiratione scripturae sacrae quid statuerint patres apostolici et apologetae secundi saeculi. Commentatio dogmatico-historica quam summe venerandi theologorum ordinis auctoritate in academia Lipsiensi ad impetrandam veniam legendi publice defendit **Joannes Delitzsch** theol. Lic. phil. Dr. Lipsiae apuded. A. Lorenz. 1872. S. 98.

Es könnte scheinen, daß die Lehre von der Inspiration als der Grundlage unsers Glaubens an das geschriebene Wort Gottes längst eine vollständige Darstellung gefunden habe. Allein dem ist nicht so, wie man sich leicht überzeugt, wenn man die bezüglichen Abhandlungen nachliest. Die meisten begnügen sich mit Anführung einer Reihe Stellen aus den Kirchenvätern und nur wenige gehen bis zu den ältesten Vätern zurück. Daß aber auch diese die Späteren einer neuen Untersuchung des Gegenstandes nicht überhoben haben, wird, wie, der Verf. vorstehenden Schriftchens mit Recht bemerkt, niemand leugnen. Denn glaubt auch ein jeder, einen richtigen Inspirationsbegriff zu haben, so würde sich doch mancher täuschen, wenn er mit demselben ernstlich an das Studium der hl. Schrift heranträte. Vom dogmatischen Standpunkte aus ist es in der Regel leicht sich zu recht zu finden, eine wissenschaftliche Exegese führt aber zu vielen Schwierigkeiten. Ich erinnere beispielsweise nur an die Genesis, an das synoptische Verhältniß der Evangelien, ja bloß an die Textgestalt der hl. Schrift. Es liegt mir gegenwärtig der von Weiß nach den ältesten Codices emendirte Text des Markusevangeliums vor, welcher fast in jedem Vers Abweichungen von der Recepta zeigt. Dies ist eine

von den vielen Thatsachen, mit welcher die Exegese rechnen, an welchen auch der Inspirationsbegriff seine Probe bestehen muß. Wir sind dem Verf. deßhalb zum Dank verpflichtet, daß er für seine Erstlingsarbeit sich die Bebauung dieses Feldes auserwählt und vor allem seine Blicke auf die Uranfänge des Christenthums gelenkt hat.

Der eigentlichen Abhandlung geht ein kleiner Abschnitt voran, welcher die Lehre der Juden zur Zeit der alten Kirche sowie jene des Herrn und der Apostel über die Inspiration zum Gegenstande hat (S. 1—29). Aus der berühmten Stelle des Josephus (I, 8. T. II. p. 441) geht hervor, daß nach der Überzeugung der Israeliten die hl. Schriften nicht von Menschen oder von Menschen allein, sondern von Gott ausgegangen, also inspirirt sind (S. 3). In der Erklärung des Vorgangs weist der griechische Judaismus nicht wenig von dem talmudischen ab. Dieser unterscheidet zwischen der Thora, welche im strengsten Sinne des Wortes göttlichen Ursprungs ist, zwischen den Propheten, die nicht wie Moses bloße Instrumente des göttlichen Geistes waren, und den Hagiographen (S. 9). Philo und Josephus dagegen nehmen zwar auch alle Schriften als inspirirt an und stimmen auch in der Auffassung der Inspiration, die ihnen theils als Ekstase (S. 10) theils als geringere Einwirkung auf die Schriftsteller erscheint (S. 14) mit den Talmudisten überein, aber sie geben außerdem noch einen weiteren Begriff von der Inspiration, wenn sie sich selbst und überhaupt jedem Weisen die Gabe der Prophezie vindiciriren (S. 18). Dadurch kommt der Verf. zur Aufstellung folgender Thesen: 1) Die Inspiration ist nach der Meinung des Philo und Josephus eine ἔκστασις und μανία. 2) Eine andere Form der Inspiration findet sich in ihren Schriften nicht. 3) Auch

dem Acte des Schreibens legen sie diese Inspiration bei. 4) Sie glauben, daß allen Weisen und Gerechten die Inspiration zu theil werde (S. 19 f.). Interessant ist der Nachweis, daß insbesonders die letztere Ansicht ihre Quelle nicht in der jüdischen Lehre, sondern in den heidnischen Vorstellungen hat, wie schon die Zusammenstellung der Ausdrücke für die göttlich Erleuchteten darthut (S. 21 f.). Derselbe Gedanke begegnet uns wiederholt bei den Apologeten und es dürfte diese Bemerkung wesentlich zur Würdigung ihres Inspirationsbegriffes beitragen. Das Gesammtresultat aus diesem Theile ist in dem Satze ausgesprochen: So streng auch im Talmud über die Inspiration geurtheilt wird, so wird doch dem Moses das Selbstbewußtsein beim Acte der Inspiration nicht abgesprochen. Die Hellenisten aber glauben, daß die wahre göttliche Inspiration mit der Aufhebung des Selbstbewußtseins verbunden sei" (S. 23).

Die Ansicht des Herrn und der Apostel über die Inspiration des A. T. läßt sich schon aus den häufigen feierlichen Citaten erkennen. Aber weder aus II. Tim. 3, 16 noch aus I. Pet. 1, 10 und II. Pet. 1, 21 geht hervor, daß die Apostel an eine mantische Inspiration gedacht haben. Es steht ihnen fest, daß die inspirirte Wahrheit nicht Product des eigenen Denkens, sondern göttliche Wahrheit ist, ja sie lassen auch bei prophetischer Inspiration die menschliche Persönlichkeit mehr zurücktreten als bei der apostolischen, keineswegs ist aber damit geleugnet, daß die Propheten beim Inspirationsact beim Selbstbewußtsein waren (S. 27 f).

Nach diesem grundlegenden Abschnitt geht der Verf. zu dem eigentlichen Thema der Abhandlung über und bespricht in 2 Theilen zunächst die apostolischen Väter: Clemens Romanus, Barnabas, Ignatius und Polycarpus, sodann

die Apologeten: Justinus Martyr, Tatian, Athenagoras und Theophilus. Der erste Theil handelt von der Inspiration des A. T. (S. 30—35), der zweite von der des N. T. (S. 56—96). Daß die Ausbeute bei den apostolischen Vätern nicht bedeutend ist, weiß jeder, welcher sie einmal gelesen. Es war ihnen zu sehr selbstverständlich, daß die hl. Schrift inspirirt ist, als daß sie es besonders hervorzuheben nöthig gehabt hätten. Die jüdische Lehre wie der heidnische Aberglaube konnte daran keinen Anstoß nehmen. Aus demselben Grunde dürfen wir auch bei den apostolischen Vätern keine bestimmte Lehre über den Vorgang selbst erwarten (S. 33). Dagegen ist es von Interesse zu erfahren, wie sich die Väter den deutero-kanonischen apokryphen, wie der Verf. sie nennt — Büchern gegenüber verhalten und welche Schriften des N. T. ihnen bekannt waren. In Betreff des ersten Punktes gibt der Verf. zu, daß sich die Väter auch der in die Alexandrinische Uebersetzung aufgenommenen deuterokanonischen Bücher bedienen, glaubt es aber verneinen zu müssen, daß sie dieselben mit solennen Formeln citirten. Doch scheint er darauf selbst kein großes Gewicht zu legen, da er alsbald bemerkt, daß, falls sie auch diesen Büchern einen göttlichen Ursprung zugeschrieben haben sollten, daraus doch für die Katholiken kein Recht resultirte, dieselben den andern Büchern gleichzustellen. Denn dieselben Väter citiren auch anerkannt apokryphe Schriften wie das vierte Buch Esra, das Buch Henoch u. a. mit der Formel *λέγει ὁ κύριος* (S. 34). Allein daraus kann nicht gefolgert werden, daß die Väter also auch die deuterokanonischen Bücher für nichtkanonisch ansahen, sondern nur dies, daß sie noch mehr als die deuterokanonischen Bücher den kanonischen gleichsetzten oder, was das Richtige ist, daß der Kanon

damals noch nicht ganz feststand. Jedenfalls zeigt dies Verfahren, daß die Väter sich an den jüdischen Kanon nicht hielten und wenn Spätere wie z. B. Melito und Origenes den jüdischen Kanon nennen, so bemerken sie dabei unzweideutig, daß sie diesen — also im Gegensatz zu einem andern — im Auge haben [1]). Der Schluß „nam illi (sc. canonici) libri prophetica sua indole, quae his (sc. apocryphis) deest, tantam auctoritatem nacti sunt“ bewegt sich im Kreise. Denn haben die Väter auch die Apokryphen zu dogmatischen Zwecken citirt, so mußten sie auch bei diesen eine „prophetica indoles“ annehmen.

Der Gebrauch der neutestamentlichen Schriften läßt sich schon frühe bei den Vätern nachweisen, wie auch Tischendorf in seiner Schrift: Wann wurden unsre Evangelien verfaßt? bereits nachgewiesen hat. Das Matthäusev. wird im Briefe des Barnabas (S. 60 f.), das Matthäus- Lukas- und Johannesev. und der Brief an die Epheser von Ignatius citirt (S. 65). Überhaupt sei festzuhalten, daß schon im Anfang des zweiten Jahrhunderts die apostolischen Briefe und eine Sammlung der Evangelien bestanden habe und die von Eusebius sog. *ὁμολογούμενα* den alttestamentlichen Schriften gleichgestellt worden seien (S. 68). Das Zeugniß des Papias möchte ich auch höher anschlagen als es vom Verf. geschehen ist. Denn könnte man aus der von Eusebius (h. e. III, 39) aufbewahrten Stelle, so weit sie angeführt ist, auch schließen, daß Papias Apokryphen im Auge habe, so bleibt doch, wenn man die ganze Stelle berücksichtigt, kein Zweifel darüber, daß er auch von den kanonischen Evangelien spricht. Es ist ja diese Stelle seit Schleiermacher in

1) Eus. h. e. IV, 26. VI, 25.

der Evangelienkritik eigentlich klassisch geworden und der Streit dreht sich nicht darum, ob Papias dort die kanonischen Evangelien anführe, sondern bloß um die Frage, ob unsere kanonischen Evangelien mit jenen identisch seien.

Viel bestimmter sprechen sich nach beiden Seiten die Apologeten aus. Ja sie legen theilweise dem A. T. eine mechanische oder mantische Inspiration bei. Von Justin und Athenagoras sei dies gewiß, von den andern könne es nicht bestimmt gesagt werden (S. 49). Wenn man den Wortlaut mancher Stellen nimmt, so ist dies sicher richtig. Aber daß sie so verstanden sein wollen ist doch um so weniger wahrscheinlich als sich, wie der Verf. mit Recht hervorhebt, aus der Reaction gegen diese Auffassung schließen läßt, daß durchaus nicht alle Christen ihr huldigten, wie denn auch der Apologet Miltiades sich veranlaßt sah ein Buch zu schreiben „*περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*“ (S. 50). Man muß bei der Erklärung solcher Stellen verfahren wie in der Gnadenlehre. Auch über sie finden sich bei den verschiedenen Vätern ziemlich abweichende Aussprüche, so lange man am Wortlaut hängen bleibt, ohne daß sie irgendwie die menschliche Thätigkeit ausschließen. Ebenso heben die Apologeten den göttlichen Einfluß aus naheliegenden Gründen ganz besonders hervor; die übernatürliche Wirkung geht aber deßhalb nicht gegen die Natur, sondern durch sie. Auch darin finden wir uns mit dem Verf. in Uebereinstimmung, daß die Ansicht des Miltiades nach und nach von der ganzen Kirche angenommen wurde. Da es außer dem Zwecke des Verf. lag, näher darauf einzugehen, so begnügt er sich mit der Anführung mehrerer einschlägiger Stellen. Ich könnte denselben noch viele beifügen, darf aber doch nicht unterlassen zu bemerken, daß sich auch gegentheilige Stellen vorfinden.

Eine größere Anzahl solcher hat Kleutgen ausschließlich der andern in seiner Theologie der Vorzeit citirt [1]).

Ihr Zweck brachte es mit sich, daß die Apologeten des zweiten Jahrhunderts sich des N. T. weniger häufig bedienen. Das A. T. hatte sie durch die Verheißungen, deren Erfüllung sie in Christus sahen, zur Erkenntniß der lang vergeblich gesuchten Wahrheit geführt und darnach gestalteten sich auch ihre Beweise.

Als Resultat der ganzen Abhandlung gibt der Verf. an:

1) Alle Väter ohne Ausnahme halten fest, daß das A. T. das von Menschen schriftlich fixirte Wort Gottes ist. Über den Inspirationsact sagen sie aber nichts Bestimmtes. Dagegen vertheidigen die Apologeten den göttlichen Ursprung der Schrift, gegen die sich widersprechende heidnische Weisheit aus den Weissagungen und der wunderbaren Übereinstimmung der hl. Schriftsteller und stellen einen bestimmten, mechanischen oder mantischen Inspirationsbegriff auf.

2) Die Bücher des N. T. genießen schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts göttliches Ansehen. . . . Überhaupt ist es wahrscheinlich, daß bei Beginn der Regierung Hadrians die *ὁμολογούμενα* durch den Gebrauch der Kirche sancirt waren. (S. 97 f.)

Wir wünschen dieser Erstlingsschrift des Verf. einen weiten Leserkreis und hoffen, daß er auf dem eingeschlagenen Wege rüstig weiterschreite.

Schanz.

---

1) I, S. 56 f.

Digitized by Google

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Bukrigl, D. v. Aberle, D. Himpel
und D. Kober,
Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Vierundfünfzigſter Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1872.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Würzburger Itala-Fragmente.

Von Prof. Dr. Reusch in Bonn.

Der Titel des Buches, welches zu diesem Aufsatze den Anlaß und den größten Theil des Materials geboten, lautet:

Par palimpsestorum Wirceburgensium. Antiquissimae Veteris Testamenti versionis latinae fragmenta, e codd. rescriptis eruit edidit explicuit Ernestus Ranke, Phil. ac Theol. Doctor hujusque in academia Marburgensi Prof. etc. Vindobonae, Guil. Braumüller 1871. XVI und 432 S. 4.

Der Besprechung der darin veröffentlichten Fragmente schicke ich eine allgemeinere Bemerkung voraus.

Peter Sabatier's Sammlung der Ueberbleibsel der vorhieronymianischen lateinischen Bibelübersetzung (Rheims 1743 oder, mit einem andern Titelblatt, Paris 1751), eines der verdienstvollsten Werke der französischen Benedictiner des

18. Jahrhunderts, reicht jetzt für das Neue Teſtament nicht mehr aus, da ſeitdem mehrere wichtige Handſchriften hinzugekommen ſind. Für das Alte Teſtament iſt die Sammlung noch jetzt das Hauptwerk; ſie könnte aber auch hier jetzt, wenn eine neue Ausgabe derſelben beſorgt werden ſollte, vielfach berichtigt und bedeutend vermehrt werden.

Was die Berichtigung betrifft, ſo ſind die von Sabatier benutzten Handſchriften allerdings im Ganzen ſorgfältig verglichen, aber immerhin vielfach nicht ſo genau, wie man das heutzutage mit Recht verlangt. Das Vaticaniſche Fragment des B. Tobias z. B. iſt ſchon in Bianchini's **Vindiciae canonicarum scripturarum**, Rom 1740, S. CCCL genauer abgedruckt als bei Sabatier. Ferner ſind Sabatier's patriſtiſche Citate vielfach nach den ſeitdem erſchienenen beſſern Väter-Ausgaben zu berichtigen. Die bekanntlich zahlreichen und umfangreichen Citate des Lucifer von Cagliari z. B. ſtehen, worauf mich zuerſt der ſelige Vercellone aufmerkſam gemacht, in der Ausgabe der Brüder Coleti vom Jahr 1778 (abgedruckt im 13. Bande von Migne's Patrologie) in einer vielfach ganz andern Geſtalt als bei Sabatier. Auch in dieſer Beziehung verſpricht die neue Wiener Ausgabe der lateiniſchen Kirchenſchriftſteller für die Theologen von Bedeutung zu werden. Hartel's Ausgabe des Cyprian bietet zwar bezüglich der Bibelcitate nicht ſo viel Ausbeute, d. h. nicht ſo viele Abweichungen von den frühern Ausgaben, wie man hätte erwarten ſollen; aber die Bibelcitate bei Hieronymus z. B. werden, wie mir Prof. Reifferſcheid mittheilte, in der neuen Ausgabe vielfach ganz anders lauten als bei Vallarſi.

Was die Vervollſtändigung der Sabatier'ſchen Sammlung betrifft, ſo kommen auch dabei einerſeits bibliſche

Handschriften, anderseits patristische Citate in Betracht. Letztere hat Sabatier mit staunenswerthem Fleiße gesammelt; gleichwohl hat er in den von ihm ausgebeuteten patristischen Werken Einiges übersehen (Einiges ist im dritten Bande S. XXX nachgetragen). Einige Werke, in denen sich Itala-Citate finden, hat er, obschon sie damals schon gedruckt waren, nicht benutzt; andere sind erst später wieder aufgefunden oder veröffentlicht worden. Das wichtigste darunter ist bekanntlich das von A. Mai zuerst im 9. Bande des Spicilegium, dann vollständiger und genauer im 1. Bande der Nova Patrum Bibliotheca (Rom 1853) herausgegebene Speculum des hl. Augustinus. Hieher gehören außerdem die Augustinischen und Pseudo-Augustinischen Sermones, die Bobbienser arianischen Fragmente, der Commentar des Victorinus zu den Paulinischen Briefen, sämmtlich von A. Mai edirt, die von Pitra edirten Commentare des Verecundus (s. Vercellone, Variae Lectiones I, 585), die von Münter (s. Nr. 7) gesammelten Fragmente aus römischen und kanonischen Rechtsbüchern, des Julius Hilarianus chronologia sive libellus de duratione mundi (bei Migne 13, 1098), die der Mitte des 3. Jahrhunderts angehörende Schrift de pascha computus (in Hartel's Ausgabe des Cyprian III, 348) u. s. w. [1]).

Die handschriftlichen Ueberbleibsel der Itala des Alten

---

1) Zum Buche der Weisheit und zum B. Tobias sind die patristischen Citate vollständiger als bei Sabatier verglichen in meinen Observationes criticae in l. Sapientiae, Freiburg 1861, und in dem Libellus Tobit e codice Sinaitico editus et recensitus, Freiburg 1870. Aber auch da habe ich seitdem allerlei nachzutragen gefunden. — Ueber die Citate aus Augustinus und Ambrosius vgl. Rönsch in der Zeitschrift für histor. Theol. 1867, 609; 1869, 434; 1870, 91.

Teſtaments, welche Sabatier noch nicht kannte, ſind — abgeſehen von den Büchern, welche in die Vulgata übergegangen und darum in vielen Handſchriften erhalten ſind (die Pſalmen und die deuterokanoniſchen Bücher mit Ausnahme von Tobias und Judith) — folgende:

1. Der Aſhburnham'ſche Codex der Bücher Leviticus und Numeri (mit Ausnahme von Lev. 18, 30—25, 16), welchen ich in der Quartalſchrift 1870, 32 ausführlich beſprochen habe [1]).

2. Die von E. Ranke herausgegebenen Weingartener Fragmente der Propheten. Das erſte Heft der Ranke'ſchen Publication iſt in der Quartalſchrift 1857, 400 von A. Ruland ausführlich beſprochen, das zweite 1861, 615 von mir kurz angezeigt worden. Im J. 1868 hat Ranke in dem Marburger Lectionskatalog für das Sommerſemeſter die zuerſt von A. Vogel veröffentlichten weitern Bruchſtücke der Weingartener Handſchrift (ſ. Nr. 3) ganz in derſelben Weiſe wie die frühern edirt [2]). Dieſe Weingartener Fragmente enthalten Stücke von Oſee, Amos, Michäas, Joel, Jonas, Ezechiel und Daniel.

3. Die „Beiträge zur Herſtellung der alten lateiniſchen Bibel-Ueberſetzung" von Albrecht Vogel (Wien, Braumüller 1868) enthalten außer den Weingartener Fragmenten

---

1) Vgl. Rönſch in der Zeitſchrift für wiſſenſchaftl. Theologie. 1871, 290.

2) Dieſe Ranke'ſchen Publicationen ſind zuſammengeheftet herausgegeben unter dem Titel: Fragmenta versionis sacrarum scripturarum latinae antehieronymianae, e codice mscr. eruit atque adnotationibus criticis instruxit Ernestus Ranke. Editio libri repetita, cui accedit appendix. Wien, Braumüller 1848. IV und 52, 126, 32 S. 4. 2 Thlr. Vgl. über Ranke's und Vogel's Publicationen H. Rönſch in der Zeitſchr. f. wiſſenſch. Theol. 1871, 592.

des Ezechiel (ſ. Nr. 2) zwei Stücke aus den Sprüchen Salomo's, 2, 1— 4, 23 und 19, 7—27, aus einem Wiener Palimpſeſt; vgl. darüber Theol. Literaturblatt 1868, 102.

4. Einige andere Fragmente der Sprüche (15, 9 — 26; 16, 29 — 17, 12) hat Fredegar Mone (De libris palimpsestis tam latinis quam graecis, Karlsruhe 1855; vgl. Quartalſchrift 1857, 416) aus einem Palimpſeſt in St. Paul im Lavant-Thale aus dem 5. Jahrhundert edirt.

5. Zwei kleine Fragmente des Jeremias, 17, 10—16; 49 (Vulg.), 12—18 hat Tiſchendorf (Anecdota sacra et profana, Leipzig 1861, S. 231) aus einem St. Gallener Palimpſeſt mitgetheilt.

6. Eine Anzahl von kleinen Bruchſtücken des Pentateuchs namentlich der Geneſis und der Exodus, aus einem Codex Ottobonianus des 7. oder 8. Jahrhunderts [1]) finden ſich im erſten Bande von Vercellone's Variae lectiones, beſonders S. 183. 309. Auch im zweiten Bande hat Vercellone Sabatier's Apparat aus Handſchriften und patriſtiſchen Citaten vielfach vermehrt; vgl. S. XXI. 14. 78. 179 u. ſ. w. [2]).

---

1) Ausführlicher ſpricht Vercellone über dieſe Handſchrift in den Dissertazioni accademiche, Rom 1864, S. 17.

2) In Am. Peyron's Ausgabe der Fragmente von Cicero's Reden pro Scauro, pro Tullio und in Clodium (Stuttgart 1824) ſteht (S. 73 ff. das zweite Buch der Machabäer aus einer Ambroſianiſchen Handſchrift des 10. Jahrhunderts, welche auch das B. Tobias und Eſth. 1, 1—2, 23 nach der Itala enthält), und S. 133 ein kleines Fragment aus einem Ambroſianiſchen Palimpſeſt des 5. Jahrhunderts, welches Peyron für ein Stück der alten lateiniſchen Ueberſetzung von Gen. 27 hielt. Es gehört aber zu der apokryphiſchen „kleinen Geneſis", welche nebſt der Assumptio Mosis aus eben dieſem Palimpſeſt A. M. Ceriani (Monumenta sacra et profana, Tom. 1, fasc. 1, Mailand

7. Nächst dem Ashburnham'schen Codex das Bedeutendste was seit Sabatier publicirt worden ist, liegt in dem prachtvoll ausgestatteten Quartbande vor, dessen Titel im Anfange dieses Aufsatzes mitgetheilt worden ist. Die Würzburger Handschrift, welche den Anfang von Augustins Enarrationes in Psalmos aus dem 8. Jahrhundert enthält, hatte schon im Anfange dieses Jahrhunderts der damalige Oberbibliothekar M. Feder († 1824) als Palimpsest der alten lateinischen Bibelübersetzung erkannt und einen Theil der ersten Schrift copirt [1]). Diese von Feder abgeschriebenen Stücke — 31 ganze Spalten (jede Seite hat zwei Spalten) und 10 Spalten theilweise, — wurden 1819 zu Kopenhagen von dem dänischen Bischof Friedrich Münter veröffentlicht, unter dem Titel: Fragmenta versionis antiquae latinae antehieronymianae prophetarum Jeremiae, Ezechielis, Danielis et Hoseae, e codice rescripto bibliothecae universitatis Wirceburgensis. Als ich in der Quartalschrift 1861, S. 616 den Wunsch äußerte, es möchten die Würzburger Fragmente ebenso sorgfältig bearbeitet werden, wie die Weingartener von Ranke, und dabei die Vermuthung aussprach, vielleicht ließe sich auch noch etwas mehr davon entziffern, da ahnte ich nicht, daß Ranke schon seit 1856 mit der Entzifferung der Handschrift — deren einzelne

---

1861) herausgegeben hat. Vgl. Rönsch in der Zeitschrift für wiss Theol. 1868, 76. 466; 1869, 213; 1871, 60.

1) In der deutschen Uebersetzung der „Abhandlungen über verschiedene Gegenstände" von Card. Wiseman (Regensburg 1854) I, 37 steht: „Ich habe vor einigen Jahren in Würzburg ein Palimpfest von einer antihieronymianischen [sic] lateinischen Uebersetzung aufgefunden. Dr. Feder schrieb alles, was lesbar war, ab" u. s. w. Im englischen Original steht aber (I, 42): A palimpsest ... *having been discovered* some years ago at Würzburg Dr. Federer transcribed etc.

Lagen ihm vor und nach von dem jetzigen Oberbibliothekar A. Ruland mit dankenswerther Gefälligkeit übersandt wurden, — und der Bearbeitung des Textes beschäftigt war. Noch weniger ahnte ich, daß die äußerst mühevolle Arbeit Ranke's ein so günstiges Resultat liefern würde. Er hat nämlich nicht nur die bereits von Münter edirten Fragmente viel genauer wiedergegeben, — Feder hat sich beim Abschreiben manche Versehen und Münter bei der Herausgabe große Nachlässigkeiten zu Schulden kommen lassen, — sondern auch bedeutende Stücke der prophetischen Bücher, zum Theil mit Hülfe von chemischen Mitteln, entziffert, die Feder nicht gelesen hatte. Es liegen jetzt im Ganzen 95 Seiten der Handschrift, freilich manche nur theilweise, entziffert vor, welche folgende Stücke der Propheten, zum Theil mit einigen Lücken, enthalten: Os. **1**, 1— **2**, 13; **4**, 13—**7**, 1; Jon. **3**, 10 —**4**, 11 [1]); Is. **29**, 1—**30**, 6; **45**, 20—**46**, 11; Jer. **12**, 12— **13**, 12; **14**, 15—22; **15**, 1—19; **16**, 15—**17**, 10 [2]); **18**, 16—**23**, 29; **35**, 15—**37**, 11; **38**, 23—**40**, 5; **41**, 1—17; Klagel. **2**, 16—**3**, 40; Ezech. **24**, 4—21; **26**, 10—**27**, 4: **34**, 16—**35**, 5; **37**, 19—28; **38**, 8—20; **40**, 3—**42**, 18; **45**, 1—**46**, 9; **48**, 28—35 [3]); Dan. Sus. (Vulg. **13**) 2—10; **1**, 15—**2**, 9 [4]); **3**, 15—50; **8**, 5—**9**, 10 [5]); **10**, 3—**11**, 4; **11**, 20—33; Bel (Vulg. **14**) 36—42.

Außerdem hat aber Ranke gefunden, daß andere Blätter

---

1) Einige andere Stücke von Osee und Jonas stehen in der Weingartener Handschrift.

2) **17**, 10—16 steht in dem St. Gallener Codex, s. o. Nr. 5.

3) Einige Stücke von Ez. 16—18. 24—28. 42—48 stehen in der Weing. Handschrift.

4) Dan. **2**, 18—33 steht in der Weing. Handschr.

5) Dan. **9**, 25—**10**, 11 steht in der Weing. Handschr.

des Codex in erster Schrift Stücke der alten lateinischen Uebersetzung des Pentateuchs enthalten. Von dieser sind 44 Seiten, zum Theil gleichfalls nur bruchstückweise, entziffert, welche folgende Abschnitte, zum Theil mit einigen Lücken, enthalten: Gen. **36**, 2—7; 14—24; **40**, 12—20; **41**, 4. 5; Ex. **22**, 7—28; **25**, 30—**26**, 12; **32**, 15—33; **33**, 13—**34**, 27; **35**, 13—**36**, 1; **39**, 2—**40**, 30; Lev. **4**, 23—**6**, 1; **7**, 2—**8**, 13; **11**, 7—47; **17**, 14—**18**, 21; **19**, 30—**20**, 3; **20**, 20—**21**, 2; **22**, 19—**23**, 9 [1]); Deut. **28**, 42—53; **31**, 11—26.

Die Ausgabe hat Ranke ganz ähnlich eingerichtet, wie die der Weingartener Fragmente. Nach einem Bericht über die Handschrift folgt S. 3—144 der Text in Uncialschrift in Spalten genau nach der Handschrift, mit Andeutung der Lücken und vermuthungsweiser Ergänzung der unleserlichen Buchstaben in kleinerem Druck. Daran schließen sich S. 145—160 „diplomatische Anmerkungen". S. 162—406 werden dann der griechische Text, der Würzburger Text, die Vulgata und, wo das Material dazu vorhanden ist, der Text wie er sich bei lateinischen Vätern oder in andern Handschriften findet, in drei, vier oder fünf Spalten neben einander gestellt; unter diesen Texten stehen der zur Beurtheilung des Würzburger dienliche kritische Apparat der Septuaginta, eine Auswahl aus dem Apparate Sabatiers und andere Citate aus den Vätern, namentlich die aus dem Speculum, und kritische Bemerkungen. Dann folgen noch eine zusammenfassende Erörterung des Verhältnisses des Würzburger Textes zu den andern kritischen Zeugen der Septuaginta (S. 406—411), Bemerkungen über den Charak-

1) Lev. 18, 30—25, 16 fehlt in der Ashburnham'schen Handschrift.

ter der in den Würzburger Fragmenten vorliegenden lateinischen Ueberſetzung (S. 411—427) und einige allgemeine Bemerkungen über die Itala (S. 428—432). Beigefügt ſind ſchöne photolithographirte Facſimiles der beiden Theile der Handſchrift. Das ganze Werk bekundet denſelben unermüdlichen Fleiß, dieſelbe gewiſſenhafte Sorgfalt und dieſelbe umfaſſende Erudition, welche die frühern ähnlichen Arbeiten Ranke's auszeichnen [1]). Ich ſtelle im Folgenden die Hauptreſultate der Unterſuchungen Ranke's zuſammen, um daran einige eigene Bemerkungen anzuknüpfen.

I. Die Pentateuch-Stücke und die prophetiſchen Stücke ſind nicht von derſelben Hand geſchrieben; letztere gehören nach Ranke's und Tiſchendorf's Urtheil der Mitte des 5. Jahrhunderts an, die erſtern ſind etwas jünger. Beide Handſchriften ſind alſo aus etwas ſpäterer Zeit als die Weingartener, welche Ranke in den Anfang des 5. Jahrhunderts verſetzt, aber älter als die Aſhburnham'ſche, die nach Ranke (S. 404) „vielleicht im 6. Jahrhundert", wahrſcheinlich aber nicht vor dem 7. Jahrhundert geſchrieben iſt (ſ. Quartalſchrift 1870, 33), und älter als die Ottobonianiſche Handſchrift, die nach Vercellone dem 7. oder 8. Jahrhundert angehört. Beide Codices ſind aber nicht von dem Ueberſetzer ſelbſt geſchrieben, ſondern Copieen älterer lateiniſcher Handſchriften. Das beweiſen Schreibfehler wie die S. IX und XII aufgezählten und folgende: Oſ. 5, 13 potius ſt. potuit, Iſ. 29, 3 auis ſt. Dauid, Jer. 16, 16 peccatores ſt. piscatores, 22, 22 effunderis ſt. confunderis, 37, 10 exponunt ſt. expugnant, Ez. 24, 10 ligna

1) Einen ausführlichern Bericht über das Werk gibt A. Ruland im Theol. Literaturblatt 1871, 777.

ſt. ignem, 38 18 iuvenis ſt. tu venis, Dan. 8, 15 viris ſt. visus.

Eine Vergleichung des Textes der beiden Würzburger Handſchriften mit dem Texte anderer Itala-Codices und den umfangreichern patriſtiſchen Citaten (kürzere Citate ſind, weil vielfach ungenau, zu einer ſolchen Vergleichung nicht geeignet) liefert folgende Ergebniſſe.

1. Die Pentateuch-Fragmente treffen mit dem Aſhburnham'ſchen Codex bei mehrern Stücken des Leviticus zuſammen. (Der Aſhburnham'ſche Text iſt Ranke leider erſt während des Druckes ſeines Werkes bekannt geworden und darum nicht S. 209 ff. neben dem Würzburger abgedruckt, ſondern erſt S. 220 ff., die Anmerkungen dazu S. 404). Man braucht nur wenige Verſe der beiden Texte zu vergleichen, um Ranke's Bemerkung S. 411 richtig zu finden, daß hier zwei von einander verſchiedene Ueberſetzungen vorliegen.

Bei einigen Stücken (Gen. 41, 4. 5; Ex. 25, 30—26, 12) treffen die Würzburger Pentateuch-Fragmente mit den (von Ranke unbeachtet gelaſſenen) Ottobonianiſchen Fragmenten zuſammen. Den Text der letztern, wie ihn Vercellone — ſeiner Verſicherung gemäß (Variae lectiones I, 183) ganz genau — veröffentlicht hat, iſt furchtbar corrumpirt; es läßt ſich aber mit einiger Mühe ermitteln, wie der Ueberſetzer geſchrieben hat. Die einander entſprechenden Stücke ſind zu wenig umfangreich und bieten zu wenig Anhaltspunkte, um mit Sicherheit zu entſcheiden, ob der Würzburger und der Ottobonianiſche Text zwei Recenſionen der nämlichen Ueberſetzung oder zwei verſchiedene Ueberſetzungen bieten. Ich wähle zur Veranſchaulichung ihres Verhältniſſes das Stück Ex. 26, 6—12, welches uns bei Auguſtinus, Quaest. in Exod. 177, noch in einer dritten Form vorliegt.

W.	O.
6. Et facies circulos L aureos, et coniunges atria ad alisalium de circulis, et erit tabernaculum unum.	6. Et facies circulos L aureos, et coniunges ianuas aliam ad aliam de circulis, et erit tavernaculum unum.
7. Et facies vela capillacia cooperimentum tabernaculi; XI vela facies.	7. Et facies vela capillacia operimentum supra tavernaculum; XI vela et facies illa.
8. Longitudo veli unius erit XXX cubitorum, et quattuor cubitorum latitudo veli unius; mensura una erit XI. velis.	8. Longitudo unius veli XXX erit cubitorum, et IIII cubitorum latitudo eius; mensura una erit XI velorum.
9. Et	9. Et con-

---

6. *Αὐλαίαι*, welches in O hier und V. 5 durch januae wiedergegeben wird, wird V. 1. 2 in O, wie in W immer, durch atria überſetzt. Aug. hat dafür aulaea und ſagt Qu. in Ex 177, 2: *Αὐλαίας* quas graeci appellant, Latini *aulaea* perhibent, quas cortinas vulgo vocant. Non ergo decem *atria* fieri jussit (Exod. 26, 1), sicut quidam negligenter interpretati sunt; non enim *αὐλάς*, sed *αὐλαίας* dixit. — ad alis alium W ſteht für *ἑτέραν τῇ ἑτέρᾳ* (V. 5 für *ἀλλήλαις*, vgl. Rönſch, Itala und Vulgata S. 275); O hat hier aliam ad aliam, aber V. 3 ex alis alio für *ἡ ἑτέρα τῆς ἑτέρας*; Aug.: conjunges aulaeum ad aulaeum circulis. — de in inſtrumentaler Bedeutung (ſ. Rönſch S. 392) kommt oft vor (vgl. Dſ. 5, 8 canite de tuba; Ex. 39, 12 ad ministrandum de ipsis), unten V. 11 auch bei Aug.

7. Statt cooperimentum tabernaculi W, operimentum supra tabernaculum O, *σκέπην* (*ἐπὶ*) *τῆς σκηνῆς*, hat Aug. operire super tabernaculum. Derſelbe hat undecim vela facies ea, *ἕνδεκα δέρρεις ποιήσεις αὐτά*. In O iſt et vor facies Abſchreiber-Fehler, in W wahrſcheinlich illa durch den Abſchreiber ausgelaſſen.

8. latitudo ejus O, genauer latitudo veli unius W, Aug., *τῆς δέρρεως τῆς μιᾶς*. Am Ende hat Aug.: mensura eadem erit undecim velorum, gr. *τὸ αὐτὸ μέτρον ἔσται ταῖς ἕνδεκα δέρρεσιν*.

9. in se O, ſtatt in unum W, *ἐπὶ τὸ αὐτό*, hat auch Aug. —

coniunges quinque vela in unum et duplicabis velum sextum secundum velum tabernaculi. 10. Et facies ansas L in orificio veli unius contra medium secundum commissuram et L ansas facies veli huius, qui coniungitur ad secundum velum.

11. Et facies circulos aereos L et coniunges circulos de ansis et coniunges vela, et erit unum. 12. Et subpones

iunges V vela in se et sex vela in se, et reduplicavis velum sextum secundum faciem tavernaculi. 10. Et facies ansas L in fronte veli unius, quae contra medium est secundum commissura, et L ansas facies super frontem veli, quod coniunctum est ad secundum velum. 11. Et facies circulos aureos L et coniunges circulos de ansis et coniunges vela, et erit unum. 12. Et suppones

---

duplicabis W, Aug., reduplicabis O, ἐπιδιπλώσεις. — vela hinter sex (O, Aug., Gr.) iſt i W durch den Abſchreiber ausgelaſſen. — secundum velum W iſt Schreibfehler für secundum faciem O, Aug., κατὰ πρόσωπον.

10. ἐπὶ τοῦ χείλους wird in W auch V. 4 durch in orificio, in O durch in fronte, von Aug. hier durch in ora, V. 4 durch in ora summa wiedergegeben. — συμβολή, bei Aug. immer commissura, W und O hier commissura, V. 4 beide commissio. — Statt contra medium W genauer quae (quod) contra medium est O, Aug., τῆς μιᾶς τῆς ἀνὰ μέσον. — Vor veli hujus W hat der Abſchreiber in orificio ausgelaſſen, ἐπὶ τοῦ χείλους τῆς δέρρεως, super frontem veli O, super oram veli Aug. — qui (quod) conjungitur W, quod conjunctum est O, Aug., τῆς συναπτούσης. — Am Schluſſe ſteht im Gr. nur τῆς δευτέρας, in allen drei lat. Texten ad secundum velum.

11. aureos O verſchrieben für aereos. Aug. ſtimmt ganz genau mit W.

12. superavit ſteht für superabit, tabernaculis W iſt verſchrieben für tabernaculi. — velis W, in velis O, Aug., ἐν ταῖς δέρρεσιν. — Der letzte Satz lautet im Gr.: τὸ ἥμισυ τῆς δέρρεως τὸ ὑπολελειμμένον ὑποκαλύψεις εἰς (εἰς fehlt in den meiſten Handſchriften) τὸ πλεονάζον τῶν

quod superavit velis tabernaculis; dimidiam partem veli abscondes quod superaverit velorum, abscondes post tabernaculum.	quod superavit in velis tabernaculi; demediam veli, quod superavit, subteges; quod exuperat ex velis tavernaculi, subteges post tabernaculum.

Die in diesen Versen vorkommenden Differenzen schließen die Annahme, daß den beiden Texten die nämliche Uebersetzung zu Grunde liege, nicht aus. Dasselbe gilt von den vorhergehenden Versen, aus denen noch folgende Differenzen zu bemerken sind: 25, 30. 32 ꝛc. ist *σφαιρωτῆρες* in O durch speroteres, in W durch lychnuchi wiedergegeben, 25, 32. 33 *κρατῆρες ἐκτετυπωμένοι καρυίσκους* in O durch crateres deformati charyssos, in W durch crateres deformati in modum nuclioli (in beiden Fällen scheint W die revidirte Uebersetzung zu bieten), 25, 40 *τύπος* in O durch exemplum, in W durch forma (Hilarius species), 26, 5 *ἀντιπρόσωποι ἀντιπίπτουσαι ἀλλήλοις εἰς ἑκάστην* in O durch faciem contra faciem invicem incumbentes in unamquamque, in W durch ad alis alium propendentes ad invicem in unamquamque. Dagegen stimmen beide Texte überein in der Uebersetzung von *τορεύτός* 25, 36 durch tornatus, von *βύσσος κεκλωσμένη* 26, 1 durch byssus tortus, von *ἐχόμεναι ἡ ἑτέρα ἐκ τῆς ἑτερας* 26, 3 durch continentes ex alis alio und daneben continentes alterutrum (W, alter alteri O) u. s. w.

δέρρεων τῆς σκηνῆς ὑποκαλύψεις ὀπίσω τῆς σκηνῆς. O gibt diese Worte genau wieder (demediam ist verschrieben für dimidium Aug.). In W scheint quod (quae) superaverit irrthümlich hinter, statt vor abscondes gesetzt und das dem *τὸ πλεονάζον* Entsprechende (quod exuperat O) ausgelassen zu sein. Aug. stimmt mit O, nur hat er abundat in velis statt exuperat ex velis.

Der Text des Auguſtinus ſtimmt bei den oben mitgetheilten Stücken mehr mit O als mit W. Auch bei Ex. 24, 1—11; 26, 13—37 differirt Auguſtinus nicht viel von dem Ottobonianiſchen Texte, und das Citat Gen. 50, 15—21 im Speculum c. 17 ſtimmt mit demſelben bis auf wenige Worte überein [1]). Von dem Würzburger Texte differiren die Citate in Auguſtins Quaestiones bald mehr (Lev. 5, 14—19), bald weniger (Lev. 5, 2—7); das Speculum differirt Ex. 34, 12—17 ſtark, weniger Ex. 22, 21—27. Der Text des Ambroſius weicht bei Ex. 22, 25—27 nur wenig, bei Gen. 40, 12—15 ſtärker von dem Würzburger ab. Cyprians Text weicht bei Ex. 22, 22—24 nach Hartel's Ausgabe weniger von dem Würzburger ab, als nach dem hier von Ranke aus Sabatier entnommenen Texte [2]).

Lucifer von Cagliari ſtimmt Exod. 32, 26—29; Lev. 18, 2—5; 19, 32 ſo ſtark mit dem Würzburger Texte überein, daß dieſer und ſein Text dieſelbe Ueberſetzung zu repräſentiren ſcheinen. Die ſtärkſte Abweichung iſt das wahrſcheinlich auf einem Abſchreiberfehler beruhende paratus veniat ſtatt pergat Ex. 32, 26. Dagegen hat Lucifer Exod. 32, 29 nach der Coleti'ſchen Ausgabe (*Migne* 13, 937) nicht, wie Ranke S. 179 citirt, consecrastis hodie manus vestras Domino, ſondern implestis hodie manus Domino (W: implestis hodie manus), und nicht in fratre suo, ut detur vobis benedictio, ſondern, wie W, in fratre, dari in vobis benedictionem. — Deut. 31, 11—13 iſt die Dif-

1) ſ. Vercellone, Dissertazioni p. 30.

2) Hartel hat, wie W, V. 22 vexabitis ſtatt vexaveritis und V. 24 occidam ſtatt perimam.

ferenz ſtärker, aber nicht weſentlich [1]). Die ſtärkere Abweichung bei dem einzelnen Verſe Lev. 19, 35 beruht wohl auf ungenauer Citirung [2]).

2. Was die prophetiſchen Fragmente angeht, ſo treffen der Würzburger und der Weingartener Codex bei Jon. 3, 10—4, 8; Ezech. 26, 11—27, 5; 45, 1. 2; 48, 21; Dan. 10, 3—11 zuſammen. Ich glaube, hier ſagt Ranke S. 411 zu wenig, wenn er die beiden Texte als aliquantum cognata bezeichnet. Ihre Uebereinſtimmungen ſind in Vergleich zu den Differenzen ſo merkwürdig, daß mir die Annahme gerechtfertigt ſcheint, daß hier zwei, freilich revidirte, Abſchriften der nämlichen lateiniſchen Ueberſetzung vorliegen. Zur Begründung dieſer Anſicht ſtelle ich zunächſt die beiden Texte (F bezeichnet den Weingartener) von Jon. 3, 10—4, 8 neben einander:

W.	F.
3, 10.. malitiam, quam locutus est ut faceret, et non fecit. 4, 1. Et contri-	3, 10.. mala, quae locutus est ut faceret eis, et non fecit. 4, 1. Et contri-

1) V. 12 iſt nach Coleti zu leſen: et proselyto qui fuerit.

2) Lev. 19, 32 fehlt bei Ranke in dem Citat aus Lucifer honorabis faciem presbyteri.

3, 10, malitiam quam W entſpricht dem gr. τῇ κακίᾳ ἦ genauer als mala quae F. — eis (αὐτοῖς) F iſt in W vielleicht vom Abſchreiber ausgelaſſen. Tert.: de malitia, quam dixerat facturum se illis, nec fecit. Lucifer: de malignitate (ſ. V. 2: in malignitatibus), quam locutus est facere eis, et non fecit. Hieron.: super malitiam, quam locutus fuerat (anderswo est) ut faceret eis, et non fecit.

4) 1. tristia W iſt Schreibfehler für tristitia, est F für et. — confusus est W entſpricht dem griech. συνεχύθη genauer als maestus factus est F. Luc.: et contristatus est Jonas tristitia magna et confundebatur. Hieron.: et contr. est J. tr. grandi et confusus est.

status est Jonas tristia magna et confusus. 3. Et orabit ad Dominum et dixit: O Domine, nonne sunt haec mea verba, dum adhuc essem in terram meam terra? Propterea proposueram fugere in Tharsis, quoniam sciebam, quia tu misericors et indulgens et patiens et nimium misericors et paenitens in malignitatibus. 3. Et nunc, Dominator Domine, accipe animam meam a me, quia

status est Jonas tristitia magna est maestus factus est. 4. 1, Et oravit ad Dnm et dixit: Domine nonne haec sunt verba mea, cum adhuc essem in mea terra? Propter hoc proposueram fugere in Tharsis, quoniam sciebam, quia tu misericors [et indulgens et patiens et nimium misericors] et paenitens in malignitatibus. 3. Et nunc, Dominator Domine, accipe animam meam a me, quo-

---

2. O Domine W entſpricht der Lesart der beſten griech. Handſchriften ὦ κύριε beſſer als Domine F; das o kann durch den Abſchreiber weggelaſſen ſein. — in terram meam terra W iſt verſchrieben für in terra(m mea(m) oder in mea terra. Die Uebereinſtimmung der beiden Texte bei proposueram (auch wenn dieſes verſchrieben ſein ſollte ſtatt praeoccupaveram, ſ. Luc. und Hieron.) und bei der folgenden Formel (die in Parentheſe geſetzten Worte fehlen bei Ranke S. 255, ſtehen aber in F) iſt beſonders bemerkenswerth gegenüber den Citaten Tert.: propterea praeveni profugere in Tharsos, quia cognoveram, te esse misericordem et miserescentem, patientem et plurimum misericordiae, poenitentem malitiarum. Luc.: Et oravit apud Deum dicens: O Domine, nonne haec sunt verba mea, cum adhuc essem in terra? Ideo praeoccupaveram fugere in Tharsis, quoniam scivi, quia tu miserator et benevolus, patiens et misericors et poenitens in malignitatibus. Hieron.: O Domine, nonne isti sunt sermones mei, cum adhuc essem in terra mea? Propterea praeoccupavi fugere in Tharsis; scio enim, quod tu misericors et miserator, patiens et multae miserationis et agens poenitentiam super malitiis.

bonum est mihi mori quam vivere.

4. Et dixit Dominus ad Jonam: Si vehementer contristatus es tu?

5. Et exiit Jonas extra civitatem et

fecit ipse sibi tabernaculum et sedebat sub ipso, donec videret, quid accideret civitati. 6. Et praecepit Dominus Deus cucurbitae, et ascendit supra caput ejus, ut esset umbra supra caput Jonae, ut a malis obum-

niam bonum est mihi mori magis quam vivere.

4. Et dixit Dominus ad Jonam: Si valde contristatus es tu?

5. Et exiit Jonas extra civitatem et sedit contra civitatem et fecit ipse sibi tabernaculum et sedebat sub ipso in umbram, donec videret, quid accideret civitati. 6. Et praecepit Dominus Deus cucurbitae, et ascendit super caput Jonae, ut esset umbra super caput ejus et obumbraret eum a

---

3. magis kann von dem Abſchreiber in W ausgelaſſen oder in F beigefügt ſein; viele Minuskelhandſchriften haben μᾶλλον, welches in den älteren Handſchriften fehlt. Mar. Taur.: Tolle igitur Domine animam meam, quia melior est mihi mors quam vita. Hieron.: Et nunc, Dominator Domine, tolle animam meam a me, quia melius est mihi mori quam vivere.

4. Hieron. wie W, aber ohne si. — vehementer und valde können von den Abſchreibern vertauſcht ſein.

5. et sedit contra civitatem iſt in W wahrſcheinlich von dem Abſchreiber ausgelaſſen (im Griech. fehlt es nur in einigen Minuskeln); ebenſo in umbra(m) (ἐν σκιᾷ III. XII al.). Bemerkenswerth iſt ipse sibi (αὐτῷ oder ἑαυτῷ) und quid accideret für τί ἔσται in beiden Texten.

6. Die Vertauſchung von ejus und Jonae hinter caput in W (der gr. Text ſtimmt mit F), die Weglaſſung von ejus hinter malis in W (κακῶν αὐτοῦ) und et für ut in F kommen auf Rechnung der Abſchreiber. Der Text bei Hieron. weicht nur in Folgendem von F ab: ut esset umbraculum super caput ejus et protegeret eum a suis malis; laetatusque est Jonas super cucurbita.

braret illum. Et gavisus est Jonas super cucurbitam gaudio magno. 7. Et praecepit Deus vermi matutino in crastinum, et percussit cucurbitam et arefacta est. 8. Et factum est confestim oriente sole et praecepit Deus spiritui

malis ejus. Et gavisus est Jonas super cucurbitam gaudio magno. 7. Et praecepit Dominus vermi antelucano in crastinum, et percussit cucurbitam et arefacta est. 8. Et factum est confestim oriente sole et praecepit Deus spiri...

Von Ezech. 26, 11. ff. theile ich den Würzburger Text mit und notire in den Anmerkungen die Abweichungen des Weingartener.

11. Ungulis equarum plateas tuas conculcabunt, populum tuum gladio interficiet et substantiam virtutis tuae in terram deducet. 12. Et exercitum tuum de-

---

7. Dominus F für Deus A (ὁ θεός) iſt ein gewöhnlicher Abſchreiberfehler. — vermi matutino A hat auch Hieron. in Is. 45 (hier vermi mane). Ob dieſes oder antelucano die urſprüngliche Ueberſetzung und welches von beiden von dem Emendator oder Abſchreiber herrührt, iſt nicht zu entſcheiden (Of. 6, 4 hat W: lux matutina et ros antelucanum). Bemerkenswerth iſt die Uebereinſtimmung bei in crastinum (auch bei Hieron.; Vig. Tapſ.: in crastino) und confestim oriente sole für ἅμα τῷ ἀνατεῖλαι τὸν ἥλιον, Hieron.: statimque ut ortus est sol, Vig.: orienti sole.

Zu 4, 6 citirt Ranke die Bemerkung des Hieron. (in Jon. p. 426), sese veteres translatores secutum esse, qui et ipsi *hederam* interpretati fuerint. Er hätte beifügen können, daß Hieron. Ep. 112, 22 ſagt: Aquila cum reliquis *hederam* transtulerunt, i. e. κισσόν, daß aber wahrſcheinlich nur Symmachus κισσός, Aquila und Theodotion κικεών geſchrieben (ſ. Field z. d. St.).

11. F: equorum ejus, τῶν ἵππων αὐτοῦ (αὐτοῦ fehlt nur in einigen Minuskeln); ejus ſcheint der Abſchreiber überſehen zu haben. — Vor plateas fehlt in beiden Texten πάσας. — F: et populum; im Griech. kein καί. — F: interficient für ἀνελεῖ iſt Schreibfehler, da deducet folgt. — Statt virtutis hat Hieron. fortitudinis.

12. detrahent und demolient in F ſind Schreibfehler, desgleichen

praedabitur et possessionum tuarum spolia detrahet et muros tuos demoliet, parietes tuos concupiscibiles destruet et lapides tuos et ligna et pulverem tuum in medium maris tui inmittet. 13. Et dissolvet multitudinem musicorum tuorum, et vox psalteriorum tuorum non audietur amplius. 14. Et dabo te in levem petram, siccatio retiarum eris, non aedificaberis [quoniam ego locutus sum], dicit Dominus.

Die folgenden Verse 15—18 finden sich auch bei Tichonius (bei Sabatier), und zwar in so manchen Stücken mit den beiden Handschriften übereinstimmend, daß auch seinem Texte die nämliche Uebersetzung zu Grunde liegen könnte.

15. Haec dicit Dominus ad te, Sor: Non a voce

---

die Weglassung von tui nach maris in F und von et vor parietes in W. — Statt parietes tuos hat F domus tuas (*τοὺς οἴκους σου*) und statt inmittet (*ἐμβαλεῖ*) jactabit; ersteres ist Emendation nach dem Griechischen. Sehr bemerkenswerth ist die Uebereinstimmung beider Texte bei exercitum (*δύναμιν*) und possessionum tuarum spolia detrahet (*σκυλεύσει τὰ ὑπάρχοντά σου*). Hieron.: vastabit opes tuas, spoliabit substantiam tuam.

13 ist in beiden Texten gleich. Bei 14 weichen sie stärker als gewöhnlich von einander ab. Zunächst fehlt in W am Schlusse durch ein Versehen des Abschreibers quoniam ego locutus sum, was ich oben aus F in Parentheſe beigefügt habe; dann hat F genauer et ultra jam non reaedificaveris (beris), *οὐ μὴ οἰκοδομηθῇς ἔτι*, ferner sagenarum (*σαγηνῶν*) statt retiarum. Auffallender ist, daß statt in levem petram W, *εἰς λεωπετραν*, in nitidissimam petram Hieron., F in saxa hat. 24, 7 hat aber auch W super saxa für *ἐπὶ λεωπετραν* (24, 8 wieder levem petram). Danach scheint auch hier in der lateinischen Uebersetzung ursprünglich in saxa gestanden zu haben und dieses später nach dem Griech. geändert worden zu sein. Field führt hier als ursprüngliche Lesart der Sept. *λεωπετραν* an, dem in der Hexapla aus Aquila und Theodotion *πέτρας* beigefügt war; 24, 7 notirt er als Uebersetzung der Sept. *λεωπετραν*, aus Aquila *λείαν πέτραν*.

15. Am Anfange fehlt in W und bei Tich. propterea oder propter quod (*διότι*, propterea quod F, quia Hieron.). Statt ad te Sor

ruinae tuae in gemitu vulneratorum tuorum interfectione in medio tui commovebuntur insulae? 16. Et descendent a sedibus omnes principes maris et auferent mitras a capitibus suis et vestem suam se despoliabunt in

---

haben F und Tich. ad Sor, Hieron. Sor, τῇ Σόῳ (nur III ἐπὶ σέ, Σόῳ, dieſelbe Differenz Ezech. 27, 3, wo W und F ad Sor haben). Statt non W F haben Tich. und Hieron. nonne. Statt interfectione W (dum interficiuntur gladio Tich., ἐν τῷ ἀναιρεθῆναι μαχαίραις 23; jedenfalls fehlt in W gladii) hat F: in evaginatione gladii, ἐν τῷ σπάσαι μάχαιραν, cum evaginatus fu erit gladius. Hieron. — in medio tuo F kann verſchrieben ſein für in medio tui W Tich.

16. descendens F iſt Schreibfehler für descendent W Tich. Hieron. — In W fehlt hinter sedibus das Pron. suis F Tich. Hieron. (αὐτῶν). — de gentibus (ἐκ τῶν ἐθνῶν), was F hinter principes hat, fehlt auch in 62 und bei Tich. und Hieron., ſcheint alſo auch in der dem Ueberſetzer vorliegenden Handſchrift nicht geſtanden zu haben und von einem Emendator, der eine andere Handſchrift verglich, nachgetragen worden zu ſein. — Statt a hat F de capitibus suis; bei Tich. fehlen dieſe drei Worte (Hieron. hat coronas suas) durch einen Abſchreiberfehler oder auf Grund einer Reviſion nach dem hexaplariſchen Texte, in welchem ἀπὸ τῶν κεφαλῶν αὐτῶν mit dem Obelus bezeichnet iſt. — Hinter vestem hat in W der Abſchreiber variam F Tich. (ποικίλον) ausgelaſſen. Bemerkenswerth iſt die Uebereinſtimmung in vestem suam se despoliabunt (se dispoliabunt F, dispoliabunt se Tich.) für τὸν ἱματισμὸν ... αὐτῶν ἐκδύσονται (es braucht nicht σκυλεύσονται geſtanden zu haben, wie Ranke zu meinen ſcheint), vestimentis suis variis nudabuntur Hieron. Ebenſo iſt ἐκστάσει in W und F und bei Tich. durch in stupore mentis (Hieron. in furore) überſetzt. Genau dem griech. ἐκστάσει ἐκστήσονται entſprechend hat Tich. in stupore mentis stupebunt. F hat in stupore mentis et stupebunt; der Ueberſetzer hat alſo ἐκστάσει mit dem vorhergehenden ἐνδύσονται verbunden und dann vor dem stupebunt (= ἐκστήσονται) et eingeſchoben. Dieſes et stupebunt in F iſt wohl Emendation des et dementia induentur in W. Ob dieſes nur freie Ueberſetzung von ἐκστήσονται iſt oder der Ueberſetzer ſtatt deſſen etwas anderes las (μανίαν ἐνδύσονται, wie Ranke vermuthet, oder wohl eher ἔκπληξιν ἐνδύσονται, wie Symmachus hat), iſt nicht zu entſcheiden. — super terram sedebunt iſt bei Tich. ausgelaſſen; vor ingemiscent

stupore mentis et dementia induentur. Super terram sedebunt et timebunt perditionem eorum, ingemescent super te 17. et accipient super te lamentationem et dicent tibi: Quomodo destructa es de mari, civitas illa laudabilis, quae dedit timorem super omnibus habitantibus in ea; 18. nunc timebunt insulae ex die ruinae tuae.

Aus den folgenden Versen notire ich nur einige bemerkenswerthe Einzelheiten: 26, 20 fehlen in W in Folge eines Homöoteleuton einige Zeilen: in foveam (ad populum aeternitatis, et collocabo te in profunda terrae, sicut aeternam solitudinem cum descendentibus foveam), ut non etc. Dann haben beide Handschriften ut non constituaris ad inhabitandum als Uebersetzung von ὅπως μὴ κατοικηθῇς (ut non habiteris Hieron.). — 27, 3 hat W hinter Sor die Worte terrae domus, die in F und im Griech. fehlen. Beide Handschriften übersetzen ἐμπόριον durch invectio (Hieron. negotiatio). — 27, 4 hat W Dobelin, verschrieben für Beelim F, τῷ Βεελείμ, ferner circumdederunt speciem tuam (circumdederunt tibi decorem

---

fehlt in W et, welches F, Tich., Hieron. und das Griech. haben. Statt perditionem eorum W hat F interitum eorum, Tich. in interitu suo, Hieron. perditionem suam.

Bei 17 stimmen F und Tich. mit W überein; nur haben sie timorem suum (φόβον αὐτῆς) statt timorem super, was ein Abschreiberfehler ist; Tich. hat außerdem inhabitantibus. Hieron. hat eine andere Uebersetzung und nach urbs laudabilis den aus Theodotion stammenden (auch in III, 23 und andern griech. Handschriften stehenden) Zusatz: quae fuisti fortis in mari ipsa et habitatores ejus.

Auch bei 18 stimmen F und Tich. mit W überein; nur haben sie et statt nunc; die griech. Handschriften haben theils καί theils καὶ νῦν. Bei Hieron. folgt noch (aus Theodotion): et turbabuntur insulae in mari in exitu tuo.

Hieron.) für *περιέθηκάν σοι κάλλος*, während F dafür, wie V. 3 beide Handſchriften, inposuerunt tibi decorem ſetzt.

Ezech. 45, 1. 2; 48, 21; Dan. 10, 3—11 ſtimmen beide Handſchriften bis auf Kleinigkeiten überein.

Danach ſcheint es mir unzweifelhaft, daß der Würzburger und der Weingartener Handſchrift dieſelbe Ueberſetzung der Propheten zu Grunde liegt. Der Text des Tichonius ſtimmt, wie geſagt, bei Ezech. 26, 15—18 und ebenſo bei Ezech. 37, 21—28 im Weſentlichen mit dem Würzburger überein. Die Vergleichung anderer längerer patriſtiſcher Citate liefert folgendes Reſultat: Cyprianus hat einen andern Text als den Würzburger (ſ. namentlich Iſ. 46, 1. 5—7; Jer. 23, 23. 24; Dan. 2, 16. 17; 3, 13—18; 9, 4—7); desgleichen Ambroſius (Klagel. 2, 16 ff.; Ezech. 38, 14. 15). Dan. 9, 3—9 bei Auguſtinus (Epist. 111) ſtimmt im Weſentlichen mit dem Würzburger Text; bei Ezech. 34, 17—31 ſind die Differenzen zwiſchen Auguſtinus und dem Würzburger Texte viel ſtärker, ohne gerade die Möglichkeit auszuſchließen, daß beiden Texten eine urſprünglich identiſche Ueberſetzung zu Grunde liege [1]). Das Speculum ſtimmt bei Iſ. 20, 8—10; 30, 1. 6 [2]) ſo genau mit dem Würzburger Texte überein, daß man die Identität der Ueberſetzung annehmen könnte. Aber Iſ. 29, 13. 14 citirt das Speculum abweichend von dem Würzburger (und dem griechiſchen) Texte. Bei Jer. 14, 22 ſtimmt das Speculum ziemlich genau mit

1) Oſ. 1, 1 ff. wird von Auguſtinus c. Faust. 22, 89 nach der Vulgata citirt.

2) Iſ. 30, 1 ſteht im Spec. c. 33 pactum, nicht factum. 30, 6 Spec. c. 114 fehlt bei Ranke S. 264; es lautet: In tribulatione et angustia leo et catulus leonis, index (l. inde et) aspides et progenies aspidum.

dem Würzburger Texte; aber Jer. 22, 3 finden sich wieder stärkere Differenzen. Die Abweichungen Lucifers sind bei Jon. 3, 10—4, 2 (s. o. S. 359) und 4, 9—11 nicht so stark, um die Identität der Uebersetzung auszuschließen [1]), wohl aber Os. 5, 1.

Bei der Oratio Azariae (Dan. 3, 25 ff.) hat Sabatier zwei Handschriften und den Text des Card. Thomasius verglichen; diese geben den nämlichen Text mit einigen Varianten. Der Würzburger Text ist von diesem verschieden, und mit ihm stimmt Augustinus viel mehr überein als mit dem andern [2]).

II. Was das Verhältniß zum griechischen Texte betrifft, so stimmen nach Ranke's Vergleichung die prophetischen Stücke unter den Uncial-Handschriften am meisten mit XII, noch mehr mit der Minuskel-Handschrift 51 (einem Mediceus

1) Jon. 4, 11 hat Lucifer nach Coleti's Ausgabe wie W: qui non sciverunt dexteram, nicht: qui nesciunt quid sit inter dexteram.

2) Ranke hat Hartel's Ausgabe des Cyprian erst von S. 261 an, Coleti's Ausgabe des Lucifer und den vollständigen Abdruck des Speculum in Mai's Nova Patrum Bibliotheca gar nicht benutzt. Einige aus der Vergleichung dieser Ausgaben sich ergebende Berichtigungen habe ich bereits angegeben. In Cyprians Text sind S. 179. 252. 253 noch einige Kleinigkeiten zu corrigiren; übersehen ist zu Is. 30, 1 Ep. 59, 5. Aus dem Speculum fehlen noch folgende Citate: Os. 6, 6 (c. 24): Quoniam misericordiam volo quam sacrificium et agnitionem Dei quam holocausta. Jer. 16, 19 (c. 44): Domine fortitudo mea et adjutorium meum et refugium meum in die malorum etc. Jer. 17, 5 (c. 107): Maledictus homo, qui spem habet in homine et confirmaverit carnem brachii sui et a Deo recesserit cor ejus. Jer. 17, 10 (c. 9): Ego Dominus scrutans corda et probans renes, ut dem etc. Jer. 21, 12 steht im Spec. c. 111: eripite direptum de manu injuriantis eum. — Lev. 23, 5. 6 fehlt das Citat *Jul. Hilarianus*, de pascha c. 11 (*Migne* 13, 1112). Gen. 40, 12. 13; Ex. 22, 26 fehlen ein paar kleine Citate aus Augustins Locutiones.

aus dem 11. Jahrhundert), die pentateuchiſchen Stücke mit VII und 134 (gleichfalls einem Mediceus aus dem 11. Jahrhundert). Ich habe eine Anzahl von Stellen mit der neuen Ausgabe der Fragmente der Hexapla von Field verglichen und dabei Folgendes gefunden:

1. Die prophetiſchen Stücke geben durchgängig den vorhexaplariſchen Text. Hieronymus gibt bekanntlich in ſeinen Commentaren eine dem hexaplariſchen Texte entſprechende Ueberſetzung. Die von ihm beigefügten kritiſchen Zeichen des Origenes ſind in den Handſchriften und Ausgaben meiſt weggelaſſen, ließen ſich aber nach den Field'ſchen Fragmenten und dem Würzburger Texte großentheils wieder herſtellen, z. B. Iſaias 29.

W.	Hieronymus.
5. Et erunt sicut pulvis de pariete (*τοίχου*) divitiae impiorum et sicut pulvis qui vi fertur	5. Et erunt sicut pulvis de rota (*τροχοῦ*) divitiae impiorum, et sicut favilla quae rapitur # multitudo eorum qui te oppresserunt:
7. Et erit (erint?) sicut qui in somnis vidit (l. videt) divitiae gentium omnium, quicumque militaverunt adversus Hierusalem [1])	7. Et erunt quomodo videntis somnium # nocte: divitiae omnium gentium, quae militaverunt contra Ariel — et omnes qui pugnaverunt contra Jerusalem:

1) *Ἱερουσαλήμ* ſtatt *Ἀριήλ* haben auch viele griech. Handſchriften; das Folgende fehlt nur in drei Minuskeln und wird bei Field ausdrücklich als in der LXX ſtehend angegeben, iſt alſo nicht hexaplariſche Zuthat, ſondern von dem lateiniſchen Abſchreiber ausgelaſſen. Hieron. bemerkt p. 390: LXX transtulerunt: *et omnes qui militaverunt* [pugnaverunt] *contra Jerusalem*, quod in Hebraeo non habetur; er hat dieſes alſo mit dem Obelus bezeichnet.

et qui adfligunt eam.

13. Adpropiat mihi plebs haec,
labiis suis honorant me.

24. Qui autem murmurant discent obaudire, et linguae quae balbutiunt discent loqui pacem.

et universi qui congregati sunt super eam et afflixerunt eam.

13. Appropinquat mihi populus iste # ore suo : et labiis suis glorifica(n)t me

24. Et mussitatores discent obedientiam — et linguae balbutientes discent loqui pacem [2]).

Zu Ezech. 24, 4—14 führt Ranke S. 324 die Bemerkung des Hieronymus (p. 274) an: Quorum pleraque (das heißt nicht „das meiste", oder „sehr vieles", sondern „manches") de Theodotione addita sunt, et verbum hebraicum *zemma*, pro quo nos *execrabilem immunditiam* interpretati sumus. Illudque ab eis (LXX) additum est quod in hebraico non habetur et obelo praenotandum est: *Propterea .... ad irritandum* (V. 14). Ranke fügt bei: Quae ex Theodotione addita sint, nobis inquirentibus praeter infelix illud *zemma* potissimum vocula ista *Adonai*, quae vv. 6. 9. 14. 21 habetur, in oculos incurrit; sed absque dubio Hieronymi testimonium plura flagitat. Mit Hülfe Field's und des Würzburger Textes lassen sich diese plura, die also mit dem Asteriscus zu notiren sind, wie *Propterea* etc. mit dem Obelus, ziemlich sicher ermitteln: V. 9 vae civitas sanguinum, V. 10 et ossa concrementur, V. 11 suos incensa est und illius, V. 13 immunditia tua zemma und et non es emundata ab immunditia tua, V. 14 nec

2) Hieron. bemerkt hier p. 399 ausdrücklich: obelo praenotandum est.

deprecabilis ero. Andere Stellen, die den Unterſchied des vorhexaplariſchen und des hexaplariſchen Textes veranſchaulichen, ſind z. B. Jer. 13, 10; 21, 4; Ezech. 26, 17. 18 (ſ. o. S. 365).

Die Stücke Jer. 17, 1—4; 39, 4—14 fehlen, wie in der Septuaginta, ſo auch im Würzburger Text. Die Verſe Jer. 23, 7. 8 fehlen in der Septuaginta hinter 23, 6, ſtehen aber hinter 23, 40, wo ſie auch in dem Würzburger Text, der mit 23, 39 abbricht, geſtanden haben werden. Der Schluß dieſes Capitels, ſoweit er in der Handſchrift erhalten iſt, lautet: 36. Et dictum Domini nolite nominare, propter quod dictum erit homini verbum ejus. 37. Et quare locutus est Dominus Deus noster? 38. Propter hoc haec dicit Dominus Deus: Propter quod dixistis verbum Domini istut dictum Domini et misi ad vos dicens: non dicetis dictum Domini, 39. propter hoc ecce ego ... Dazu bemerkt Ranke S. 306: Quae inde a v. 37 usque ad v. 39 sequuntur, eo gratiora accipiuntur, quo majorem ab (l. ea) quae in Hieron. comm. post factam versuum 37—40 allegationem dicta sunt: *Hucusque in Septuaginta non habetur* criticis lectoribus horum versuum addubitationem moverunt. Das beruht auf einem Irrthum. Das Hucusque in LXX non habetur ſteht in Vallarſi's Ausgabe richtig hinter Haec dices (sive dicetis) ad prophetam: Quid respondit tibi Dominus et quid locutus est Dominus? Si autem onus Domini dixeritis. Die dieſen Sätzen entſprechenden griechiſchen Worte werden von Field mit × Θ hinter V. 36 angeführt, mit ὁ (LXX) nur καὶ τί ἐλάλησε κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν, was im Würzburger Text als V. 37 ſteht. V. 38 ff. ſtanden alſo in der Septuaginta.

An einzelnen Stellen ſcheinen einige hexaplariſche Elemente in den Würzburger Text gekommen zu ſein. Jer. 40, 5 hat er: et si malum est oculis tuis venire te mecum in Babyloniam, revertere ad Galadiam, filium Achicam, fili Saphan. Der urſprüngliche Text der Septuaginta lautet: *εἰ δὲ μή, ἀπότρεχε, ἀνάστρεψον πρὸς τὸν Γοδολίαν κτλ.*, der hexaplariſche Text: # *καὶ εἰ πονηρὸν ἐν ὀφθαλμοῖς σου ἐλθεῖν μετ' ἐμοῦ εἰς Βαβυλωνίαν, ἰδοὺ πᾶσα ἡ γῆ ἐναντίον σου, εἰς ἀγαθὸν καὶ εἰς τὸ εὐθὲς ἐν ὀφθαλμοῖς σου πορευθῆναι ἐκεῖ πορεύου, καὶ ἕως ἐμοῦ ἔτι οὐκ ἀποστρέψεις, ἀπότρεχε σὺ: καὶ ἀνάστρεψαι πρὸς τὸν Γοδολίαν.* Es iſt indeß möglich, daß hier der lateiniſche Ueberſetzer (oder ſein Abſchreiber) den Anfang des Verſes nach Analogie des im vorhergehenden Verſe ſtehenden (si) bonum est ante te venire te mecum in Babyloniam modificirt hat. Anders ſcheint es ſich mit Jer. 19, 6 zu verhalten. Der Würzburger Text lautet: non vocabitur huic loco taphee et multitudo virorum enom, sed ruinam trucidationis, der Text der Septuaginta: *οὐ κληθήσεται τῷ τόπῳ τούτῳ ἔτι* (ἔτι om. III) *διάπτωσις καὶ πολυάνδριον υἱοῦ Ἐννόμ, ἀλλ' ἢ πολυάνδριον τῆς σφαγῆς.* Hieronymus tadelt es, daß die Septuaginta pro Topheth *διάπτωσιν* h. e. ruinam et pro *valle πολυάνδριον* h. e. virorum multitudinem geſetzt. Am Rande einer griechiſchen Handſchrift (XII) ſteht *Θαφὲθ καὶ φάραγξ* neben *διάπτωσις καὶ πολυάνδριον*, und eine andere Handſchrift (88) und die ſyriſch-hexaplariſche Ueberſetzung haben dieſes (*φάραγξ* beide Male ſtatt *πολυάνδριον*) im Texte; es iſt alſo wohl eine (aus Theodotion ſtammende) hexaplariſche Lesart. Danach ſcheint mir, der lateiniſche Ueberſetzer hat geſchrieben: et non vocabitur huic loco ruina et multitudo virorum

(filii) Enom, sed multitudo virorum trucidationis; ein Ueberarbeiter hat taphet über ruina geſchrieben, und der Würzburger Abſchreiber hat dann den Text geſtaltet, wie er jetzt vorliegt.

2. Auch die Pentateuch-Stücke geben den vorhexaplariſchen Text wieder. Es fehlen darin die in dem hexaplariſchen Texte mit dem Aſteriscus beigefügten Worte, z. B. Gen. 36, 18 *θυγατρὸς Ἀνὰ γυναῖκος Ἡσαῦ*, Ex. 22, 13 *μάρτυρα* hinter *ἄξει αὐτὸν*, Ex. 25, 34 *καὶ σφαιρωτῆρ ὑπὸ τοὺς δύο καλαμίσκους ἐξ αὐτῆς* u. ſ. w. Dagegen hat der Würzburger Text die in dem hexaplariſchen mit dem Obelus bezeichneten Worte, z. B. Ex. 32, 15 tabulae *lapideae* (*πλάκες — λίθιναι*:), V. 18 principatus *vini* (*ἐξαρχόντων — οἴνου*:), V. 19 *duas* tabulas (*τὰς — δύο* : *πλάκας*) u. ſ. w. Wenn Ex. 22, 14 die mit dem Obelus bezeichneten Worte *ἢ αἰχμάλωτον γένηται* auch im Würzburger Texte fehlen, ſo wird das wohl nur auf einem Verſehen des Ueberſetzers oder des Abſchreibers beruhen. Ebenſo ſind wohl Deut. 31, 15 nur in Folge eines Homöoteleuton einige Worte ausgelaſſen, welche in der Hexapla mit dem Obelus bezeichnet ſind (es fehlt im Lateiniſchen auch *καὶ ἔστη*, welches ſicher zum Septuaginta-Texte gehört). Wenn dagegen Ex. 25, 32 Field die Worte *καὶ τρεῖς κρατῆρες . . . κρίνον* mit dem Aſteriscus bezeichnet, welche nicht nur in dem Würzburger, ſondern auch in dem Ottobonianiſchen Texte ſtehen, ſo wird das wohl auf einem Fehler Field's oder ſeiner Quellen beruhen.

Eigenthümlich iſt die Stelle Lev. 20, 2: quicumque dederit de semine suo principi Moloch, morti moriatur. Die Septuaginta haben nur *ἄρχοντι* (principi); *τῷ Μολόχ* iſt die Ueberſetzung Aquila's, Theodotion's und

Symmachus' (s. Field S. 197 n. 14). In mehreren griechischen Handschriften ist *Μολόχ* am Rande beigefügt; eine solche Handschrift muß also der lateinische Uebersetzer oder sein emendirender Abschreiber vor sich gehabt haben. Merkwürdiger Weise hat er Lev. 18, 21 einfach principi (der Ashburnham'sche Text superposito), obschon auch dort *τῷ Μολόχ* neben *ἄρχοντι* sich am Rande von Handschriften findet.

III. Die in den Würzburger Fragmenten vorliegende Uebersetzung ist im allgemeinen sehr wörtlich, man kann sagen buchstäblich (Ranke S. 416 B), mitunter selbst in der Weise, daß der Uebersetzer die Buchstaben genau wiedergegeben und den Sinn verfehlt hat. Jer. 22, 19 ist z. B. *ταφὴν ὄνου ταφήσεται* durch sepulturam quam non (*ὃν οὐ*) sepelietur übersetzt und *ῥιφήσεται ἐπέκεινα τῆς πυλῆς* durch projicietur ad illam partem (*ἐπ' ἐκεῖνα*) portae. (Andere Beispiele der Art s. bei Ranke S. 413.) Das schließt aber nicht aus, daß der Uebersetzer sich, wie Ranke S. 418 B anerkennt, auch manche Freiheiten erlaubt hat [1]). Dazu gehören, um nur einige Einzelheiten hervorzuheben, welche Ranke nicht gebührend beachtet zu haben scheint [2]), folgende:

1. Aenderungen der Wortstellung, z. B. Gen. 40, 14 cum tibi bene fuerit, *ὅταν εὖ γένηταί σοι*, Ex. 34, 12 ne contingat tibi, *μὴ σοι γένηται*, Lev. 11, 32 opus fiet, *ποιηθῇ ἔργον*, 18, 3 in qua(m) ego vos induco, *εἰς ἣν ἐγὼ εἰσάγω ὑμᾶς*.

1) Vgl. meine Observationes criticae in l. Sap. p. 7.

2) Ich schließe dies aus der fast ängstlichen Sorgfalt, mit welcher er an vielen Stellen die Abweichungen vom griechischen Texte in der Weise notirt, wie z. B. zu Gen. 40, 14: *σοὶ εὖ γένηται* nuspiam, oder zu Lev. 18, 3: *ὑμᾶς εἰσάγω* in graecis codicibus non invenitur neque vero strenue flagitatur.

2. Die Vertauſchung von Singular und Plural, z. B. Ex. 32, 27 ponite unusquisque gladios vestros in femoribus, *θέσθε ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ῥομφαίαν ἐπὶ τὸν μηρόν*, 32, 31 pro peccatis vestris, *περὶ τῆς ἁμαρτίας*, Lev. 17, 15 morticina, *θνησιμαῖον*, Jſ. 29, 8 in somnis, *ἐν τῷ ὕπνῳ*, Jer. 14, 16 non erint qui sepeliant, *οὐκ ἔσται ὁ θάπτων*, 14, 18 sacerdotes et prophetae, *ἱερεὺς καὶ προφήτης*, 19, 8 in omnibus plagis ejus, *ὑπὲρ πάσης τῆς πληγῆς αὐτῆς*, — Lev. 7, 7. 10 de carne, *ἀπὸ τῶν κρεῶν* (dazwiſchen 7, 8 de istis carnibus), 11, 9 in aqua, *ἐν τοῖς ὕδασιν* (daneben in aquis) und in mari, *ἐν ταῖς θαλάσσαις*, Jer. 16, 15 ab omni regione, *ἀπὸ πασῶν τῶν χωρῶν*, 18, 20 verbum, *ῥήματα*, 19, 4 sanguine, *αἱμάτων*, 41, 8 frumentum et hordeum, *πυροὶ καὶ κριθαί*. (Auch in griechiſchen Handſchriften werden mitunter die Numeri vertauſcht, z. B. Jer. 18, 16 *τὴν κεφαλήν*, *τὰς κεφαλάς*). Omnis potestas Jer. 41, 11. 16 ſcheint verſchrieben zu ſein für omnes potestates (ſ. V. 13), da qui cum eo erant folgt.

3. Die Beifügung einzelner Wörter, z. B. Gen. 36, 15 hi *sunt* legati, *οἵτοι ἡγεμόνες*, 40, 15 et hic nihil *mali* (Ambr. male) feci, *καὶ ὧδε οὐκ ἐποίησα οὐδέν*, Ex. 32, 17 vox pugnae in castris *auditur*, *φωνὴ πολέμου ἐν τῇ παρεμβολῇ* [1]), 33, 14 ipse *ego* antecedo, *αὐτὸς προπορεύσομαι*, Jer. 19, 4 quos *in totum* non noverant, *οἷς οὐκ ᾔδεισαν*, 22, 7 *arbores* cedri, *κέδρους*.

---

1) Die Beifügung des auditur liegt ſo nahe, daß ich das ululatus pugnae *auditur* in castris der Vulgata nicht, wie Ranke S. 425 B thut, mit unter den Beweiſen für die übrigens unbeſtreitbare Thatſache anführen möchte, daß Hieronymus ſich vielfach an die ältere Ueberſetzung angeſchloſſen hat.

4. Die Ueberſetzung deſſelben griechiſchen Wortes durch zwei verſchiedene lateiniſche, z. B. Jer. 13, 1 ff. cinctum, 13, 6 ff. praecinctum für *περίζωμα* (andere Beiſpiele bei Ranke S. 421 A). Wenn *ὅτι* gewöhnlich durch quia oder quoniam wiedergegeben wird, ſo ſteht Lev. 11, 45 ego enim für *ὅτι ἐγώ* und Oſ. 5, 6 devertit enim für *ὅτι ἐξέκλιεν*, und wenn gewöhnlich *αὐτός* durch is, *ἐκεῖνος* durch ille wiedergegeben wird, ſo ſteht Jer. 16, 15 patribus illorum für *πατράσιν αὐτῶν* und 18, 18 feriamur illum für *αὐτόν*. Vielleicht iſt auch nam für *πλήν* Klagel. 2, 16; 3, 3 nur eine ſolche Freiheit des Ueberſetzers, wiewohl die Aenderung in tamen, wie Ambroſius 2, 16 hat, nahe liegt. Jer. 23, 9 abalienatus a vino ſcheint mir nicht *ἀπαλλοτριώμενος* vel ejus generis quidpiam ſtatt *συνεχόμενος ἀπὸ οἴνου* zu verlangen, da der Ueberſetzer abalienatus in der Bedeutung „betäubt, von Sinnen gebracht" gebraucht haben kann, wie Dan. 2, 1. 2 (timore) alienatus est spiritus für *ἐξέστη τὸ πνεῦμα*.

5. Als bloße Freiheiten des Ueberſetzers (nicht als Zeichen einer andern Lesart in ſeinem griechiſchen Texte) ſind auch anzuſehen: Ex. 35, 19 tunicas sacerdotales, *τοὺς χιτῶνας τῆς ἱερατείας*, Lev. 4, 27 de populo in terra, *ἐκ τοῦ λαοῦ τῆς γῆς*, 7, 5 sacrificii laudabilis, *θυσίας αἰνέσεως*, Jer. 22, 7 virum qui vobis exterminio sit, *ἄνδρα ὀλοθρεύοντα*, 40, 1 in media peregrinatione, *ἐν μέσῳ τῆς ἀποικίας*, 41, 7 in media civitate, *εἰς τὸ μέσον τῆς πόλεως* u. dgl., auch wohl Deut. 28, 47 mundo corde, *ἀγαθῇ καρδίᾳ*, Jer. 21, 2 secundum maxima mirabilia sua, *κατὰ πάντα τὰ θαυμάσια αὐτοῦ*.

IV. Hinſichtlich der Latinität unterſcheiden ſich die Würzburger Fragmente nicht weſentlich von anderen Stücken der Itala. Ich hebe auch hier nur einige Punkte hervor.

1. Bezüglich der Orthographie kommen dieſelben Vertauſchungen von Buchſtaben vor, wie in anderen Stücken (ſ. Ranke S. 414; Rönſch S. 455). Namentlich werden e und i vertauſcht, z. B. Lev. 4, 24 delecti für delicti, wie V. 25 ſteht, 18, 3 legetima, Iſ. 46, 8 ingemescite, — Ex. 22, 18 sinitis für sinetis, Lev. 11, 42 incidit für incedit, Ez. 26, 20 discendere für descendere u. dgl. Danach ſteht Lev. 18, 5 vivit für vivet (*ζήσεται*) und Oſ. 6, 2 vivimus für vivemus (*ζησόμεθα*) und Iſ. 29, 16 dicit für dicet (*ἐρεῖ*, wozu Ranke alſo ohne Noth bemerkt: praesens *φησί* pro futuro *ἐρεῖ* nuspiam).

2. Wie am Ende der Wörter ein m oder der daſſelbe entſprechende Strich oft weggelaſſen wird (Rönſch S. 462), ſo wird oft ein m angehängt, wie Klagel. 2, 17; Dan. 8, 8 cornum, Oſ. 6, 4 misericordia vestram, Jer. 19, 19 in necessitate et in captivitatem. Nach dieſer orthographiſchen Eigenthümlichkeit ließen ſich alſo erklären: Lev. 18, 3; Deut. 31, 13 in qua für *εἰς ἥν*, Deut. 28, 56 in sinum ejus für *ἐν κόλπῳ αὐτῆς*, 31, 15 in nubem für *ἐν νεφέλῃ*, Ex. 39, 19 in circuitum neben in circuitu u. dgl. Es kommen aber viele andere Stellen vor, welche zeigen, daß der lateiniſche Ueberſetzer die Präpoſition in ganz regellos bald mit dem Accuſativ, bald mit dem Ablativ conſtruirte (Rönſch S. 406. 410), z. B. Ex. 32, 15; Jer. 19, 7 in manus ejus, *ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ*, Lev. 7, 3 in panes fermentatos, *ἐν ἄρτοις ζυμίταις*, 18, 3 in legitima ejus non ambulabitis, *ἐν τοῖς νομίμοις αὐτῶν οὐ πορεύσεσθε*, Deut. 31, 11 in locum, *ἐν τῷ τόπῳ*, 31, 24 in filios, *ἐν υἱοῖς*, Jer. 20, 4 cadent in gladium, *πεσοῦνται ἐν μαχαίρᾳ*, 22, 2 in portas istas, *ἐν ταῖς πυλαῖς ταύταις*, — Gen. 40, 15; Ex. 34, 26 in domo, *εἰς τὸν οἶκον*, Ex.

32, 29 in vobis, *ἐφ' ὑμᾶς*, 34, 18 in tempore, *εἰς τὸν καιρόν*, 39, 4 in capitibus, *εἰς τὰς κεφαλίδας*, Jſ. 30, 6 in adjutorio für *εἰς βοηθείαν* neben in confusionem et ignominiam. So erklärt ſich auch in crastinum, am folgenden Tage, für *μετὰ τὴν αὔριον* Ex. 32, 30 oder für *τῇ ἐπαύριον* Jon. 4, 6. — In munere Lev. 22, 27 kann verſchrieben ſein für in munera (*εἰς δῶρα*), wie in ora Deut. 31, 19 für in ore (*εἰς τὸ στόμα*); aber Jer. 40, 1 ſteht in catulum für *ἐν χειροπέδαις*, alſo der Acc. Sing. für den Abl. Plur.

Was die anderen Präpoſitionen betrifft, ſo wird in de partem Ex. 26, 5, de carcerem Jer. 39, 4, de sanguinem Ez. 45, 19, pro ignorantiam (neben pro peccato) Ez. 42, 13, sine quam Oſ. 2, 3 das m angehängt ſein wie in ad marem Ez. 42, 18. Es finden ſich aber auch: a Moysen Ex. 35, 20, ab senioribus et ab sacerdotes Jer. 19, 1, a dorsum (neben a dorso) Ez. 40, 44, coram inimicos Jer. 15, 9, prae omnes nationes Dan. 3, 37 (ſ. Rönſch S. 409 ff.).

3. Der Artikel wird namentlich vor indeclinabelen Eigennamen oft durch hic wiedergegeben (Rönſch S. 420), z. B. Gen. 36, 14 huic Esau, *τῷ Ἠσαῦ*, Oſ. 2, 8; Jer. 12, 16 huic Baal, *τῇ Βαάλ*, Oſ. 5, 14 huic Ephrem, *τῷ Ἐφραΐμ*, 6, 10 hujus Ephrem, *τοῦ Ἐφραΐμ*. Auch ſonſt ſteht mitunter im Lateiniſchen ein Demonſtrativ-Pronomen, wo im Griechiſchen der bloße Artikel ſteht (Rönſch S. 419), wie Deut. 31, 26 sumentes hunc librum (*τὸ βιβλίον*) legis, Ex. 34, 23 cum enim ejecero istas gentes (*τὰ ἔθνη*) a facie tua, Lev. 7, 8 si autem manducaverit ab istis carnibus (*ἀπὸ τῶν κρεῶν*) .... anima autem illa quae-

cunque manducaverit (ἡ δὲ ψυχὴ ἥτις ἐὰν φάγῃ). Indeß ſind dieſe Fälle vielleicht unter III, 3 einzureihen.

V. Ich habe bei meinen Erörterungen einen ausgedehnten Gebrauch — einen ausgedehntern als Ranke — von der Vorausſetzung gemacht, daß die Abſchreiber ſich viele Nachläſſigkeiten haben zu Schulden kommen laſſen. Ich ſtelle, um mein Verfahren zu rechtfertigen, noch einige Beweiſe dafür zuſammen.

1. Gedankenloſe Wiederholungen ſind: Oſ. 5, 8 super colles super colles, Jon. 4, 2 in terram meam terra, Jon. 4, 11 non parcam nunc parcam, Lev. 11, 14 et his similia et simile illis.

2. Dagegen ſind vielfach einzelne Wörter ausgelaſſen: Gen. 40, 17 volatilia, τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, Deut. 31, 7 faciem, τὸ πρόσωπόν μου, Oſ. 1, 11 Judae, υἱοὶ Ἰούδα, Jer. 18, 18 feriamus illum, πατάξωμεν αὐτὸν ἐν γλώσσῃ, Jer. 40, 4 bonum est, εἰ ἀγαθόν ἐστιν; vgl. Jer. 19, 7. 8; 23, 28; Klagel. 2, 19; 3, 19; Ez. 24, 6. Auch die größeren Auslaſſungen Ex. 32, 15. 16; Lev. 4, 24. 26; Oſ. 6, 1; Ez. 34, 18. 19 u. ſ. w. möchte ich eher den Abſchreibern als dem Ueberſetzer imputiren; über Ez. 26, 20 ſ. o. S. 365.

3. Als bloße Abſchreiberfehler ſind anzuſehen und werden auch größtentheils von Ranke angeſehen: Ex. 33, 18 dicis ſtatt dicit, 33, 19 vocabor ſtatt vocabo, 34, 21 messis ſtatt messi, 40, 29 in eum ſtatt in eam, Lev. 11, 7 hic ſtatt hoc, 18, 3 adinventionem ſtatt adinventiones, Oſ. 5, 1 attendat ſtatt attendite, Iſ. 29, 10 quis ſtatt qui, 30, 3 in corruptionem ſtatt in confusionem (εἰς αἰσχύνην), Jer. 14, 21 nomen ſtatt thronum, 18, 13 absciderunt ſtatt absconderunt (ἔκρυψαν), 22, 7 injiciet ſtatt

injicient, 22, 25 et eradam te de manibus ſtatt et tradam te (in) manibus, 22, 28 Jeremias ſtatt Jechonias, 36, 6 legere ſtatt leges, 41, 9 Istrahel ſtatt Ismahel, Klagel. 2, 19 exalta te nocte ſtatt exulta (de) nocte (*ἀγαλλίασαι ἐν νυκτί*). Auf Grund einer Handſchrift, in der ſolche Verſehen vorkommen, hätte Ranke einzelne ſonſt nicht belegte Wörter nicht S. 415 zu der copia verborum des Ueberſetzers zählen ſollen, wenn ſie ſo leicht durch Emendation zu beſeitigen ſind, wie Ex. 35, 32 architecti l. architectonari (*ἀρχιτεκτονεῖν*, Rönſch S. 248), Jer. 23, 32 implantant l. implanant (*πλανᾶν*, Rönſch S. 253), Dan. 2, 4 syricate l. syriace (*συριστί*). Wo ſolche Verſehen vorkommen, halte ich es ferner für unbedenklich, auch an folgenden Stellen bloße Abſchreiberfehler anzunehmen: Deut. 28, 51 agnata (l. nata) pecorum tuorum (*τὰ ἔκγονα τῶν κτηνῶν σου*), 31, 12 cognationem l. nationem oder natos (*ἔκγονα*, Lucif. natos), Jer. 21, 10 confirmavit faciem suam l. confirmavi faciem meam, 22, 24 regredietur l. ingredientes (*ἐπιβεβηκότες*), 36, 30 erit mors (l. erint morticina) ejus projecta (*τὸ θνησιμαῖον αὐτοῦ ἔσται ἐῤῥιμμένον*), Ez. 24, 8 continerent l. operirent, wie *καλύψαι* V. 7 überſetzt iſt, 24, 10 fluat l. minuatur (*ἐλαττωθῇ*). Vielleicht iſt auch Klagel. 2, 17 ſtatt jucunde accepit super te inimicum zu leſen jucundavit (*ηὔφρανεν*) super etc., Ez. 38, 14 in die non in locum habitavit verſchrieben für non in die illo cum habitavit (*οὐκ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ἐν τῷ κατοικισθῆναι*) und Oſ. 6, 4 sicut ros antelucanum eris das letzte Wort in iens zu ändern (*πορευομένη*, Hieron. pertransiens; Jer. 19, 10; 23, 14 ſteht euntes für *πορευόμενοι*).

Namentlich glaube ich aber, Angeſichts ſolcher Nach-

läſſigkeiten des Schreibers, ein paar ingeniöſe Vermuthungen Ranke's ablehnen zu müſſen. Dan. 3, 46 ſteht im Griechiſchen: *καὶ οὐ διέλιπον οἱ ἐμβάλλοντες ὑπηρέται τοῦ βασιλέως καίοντες τὴν κάμινον.* Der Würzburger Text hat: et nonnecessaverunt qui miserunt eos ministri regis incendentes furnacem, und Ranke meint S. 387, der Schreiber ſcheine mit non necessaverunt ausdrücken zu wollen, Azariam ejusque socios a ministris regis ad silentium non coactos fuisse. Der Schreiber hat vielmehr, ohne viel nachzudenken, einfach non necessaverunt für non cessaverunt geſchrieben, und Ranke hätte allenfalls dieſe Stelle zu denjenigen zählen können, von welchen er S. X für möglich hält, daß ſie auf ein falſches Hören des dictando ſchreibenden Copiſten zurückzuführen ſeien. — Lev. 18, 9 hat der Würzburger Text: turpitudinem sororis tuae ex matre tua et ex patre tuo, quae domi est nota aut foris, non deteges turpitudinem ejus. Der griechiſche Text hat: *ἀσχημοσύνην τῆς ἀδελφῆς σου ἐκ πατρός σου ἢ ἐκ μητρός σου ἐνδογενοῦς κτλ.* Ranke meint S. 221: Haud exigua quae huic loco a textu graeco differentia inest unde explicatur? Mosaicae de incestu legi hic aliquod mihi dari videtur laxamentum ad sanctificandos mores Afrorum, qui permittendis inter fratres et sorores matrimoniis inde ab antiquitate faverunt, compositum. Si pro animorum duritie fieri non poterat, ut matrimonia inter eos, qui ex altero tantum parente sorores et fratres erant, omnino prohiberentur, hoc saltem firmiter vetabatur, ne, qui ex eodem patre eademque matre essent, ligarentur connubio. Man thut einem Schreiber, der in eben dieſem Verſe nota für nata und Ex. 32, 30 et deprecer für ut deprecer ſchreibt, nicht Unrecht, wenn man ihn für fähig hält, ohne irgend

welche Abſicht et ex patre für aut ex patre zu ſchreiben, wie Auguſtinus hat (der Aſhburnham'ſche Text hat ſogar vel ex patre vel ex matre). — Statt *καὶ ἀποκτενῶ αὐτὴν ἐν δίψει, καὶ τὰ τέκνα κτλ.* Oſ. 2, 4 hat der Würzburger Text: et occidam eamet sitim mei, filiis etc. Ranke meint, bei sitim mei möge dem Abſchreiber die Stelle Amos 8, 11 vorgeſchwebt haben, wo von dem Durſte nach dem göttlichen Worte die Rede iſt. Er hat aber wohl eher gedankenlos die Worte et occidam eam (in) siti(m) et filiis corrumpirt. Vielleicht hat auch in ſeiner Vorlage et occidam eam fame(m) et siti(m) et filiis geſtanden; (famem findet ſich nach S. 149 auch jetzt von jüngerer Hand beigeſchrieben).

VI. Noch bei einigen anderen Stellen als den oben S. 371 beſprochenen ſcheint mir die Vermuthung gerechtfertigt, daß in der lateiniſchen Handſchrift, aus welcher der Würzburger Text copirt iſt, Emendationen am Rande oder zwiſchen den Zeilen beigefügt waren, die der Abſchreiber in den Text aufnahm. Oſ. 1, 4 hat er: compescam et avertam regnum de domo Israhel. Im Griechiſchen ſteht in einigen Handſchriften *καταπαύσω*, in andern *ἀποστρέψω βασιλείαν οἴκου Ἰσραήλ.* Der lateiniſche Ueberſetzer ſchrieb wohl compescam, ein Emendator darüber avertam (oder umgekehrt); der Abſchreiber nahm beide Wörter in den Text auf. Oſ. 1, 5 ſteht contribulabo sagittam arcus Israhel, im Griechiſchen *συντρίψω τὸ τόξον τοῦ Ἰσραήλ.* Der Ueberſetzer ſchrieb contribulabo sagittam, der Emendator arcum, der Abſchreiber combinirte beides. So wird auch wohl Dan. 1, 18 et post finem dierum quos praefinierat lex [1]) dixit rex introduci eos — griech. *μετὰ τὸ τέλος τῶν ἡμερῶν*

1) So hat Ranke S. 376; dagegen S. 127: quos rex definierat.

ὧν εἶπεν ὁ βασιλεὺς εἰσαγαγεῖν αὐτοίς — eher anzunehmen ſein, daß zu praefinierat rex oder rex definierat (vielleicht corrumpirt aus rex dixerat) vom Emendator dixit rex beigeſchrieben war, als daß hier, wie Ranke meint, loci potius interpretatio textu non flagitata quam versio vorliege. Auch andere Wörter in dem Würzburger Text mögen aus Randbemerkungen herſtammen (Ranke S. X). Ob aber Jer. 22, 14: aedificasti tibi domum mensuratam superiora omnia perversa disposita fenestram per cedrum lignum caedar et linitam minio das omnia perversa urſprünglich eine Randbemerkung geweſen, deren Urheber bemerkte, daß in dem Texte „alles verkehrt" ſei, ſcheint mir doch zweifelhaft, obſchon dieſes Urtheil nicht ganz unberechtigt iſt.

Die Unterſuchung der Würzburger Fragmente ſcheint mir für den Gebrauch der Itala zur Kritik der Septuaginta die Regel zu beſtätigen: Ehe man annehmen darf, daß der dem lateiniſchen Ueberſetzer vorliegende griechiſche Text Lesarten enthielt, die ſich in den griechiſchen Handſchriften nicht finden, muß conſtatirt werden, daß nicht Fehler der Abſchreiber oder Verſehen des Ueberſetzers vorliegen. In den meiſten Fällen wird ſich auf die eine oder die andere Weiſe die Abweichung von dem in den griechiſchen Handſchriften überlieferten Texte erklären laſſen.

2.

Die Verwaltung des Kirchenvermögens in den ersten drei Jahrhunderten.

Von Prof. D. Probst in Breslau.

§. 1. Kirchenvermögen im Allgemeinen.

Sofern man unter dem Worte Kirchenvermögen den gesetzlichen Besitz von Eigenthum seitens der Kirche versteht, gab es in den ersten drei Jahrhunderten kein Kirchenvermögen. Als verbotene Gesellschaft besaß die Kirche die Fähigkeit nicht gesetzlich Vermögen zu erwerben und Eigenthum zu besitzen. Andrerseits hatte sie aber Vermögen und Eigenthum. Sie theilte ebenso den Armen Gaben aus, als ihre Gotteshäuser und Begräbnißorte in den Verfolgungen zerstört oder eingezogen wurden und ihre heiligen Gefäße ausgeliefert werden sollten. Wenn der Diacon Laurentius dem letzten Ansinnen dadurch entsprach, daß er dem Richter die Armen vorstellte, so hat dieses einen tiefen Sinn, denn sie hauptsächlich waren die Nutznießer des Vermögens, das die Kirche besaß. Der wahre Eigenthümer desselben war Gott, die Kirche verwaltete es durch ihre Organe und den Bedürftigen wurde es ausgetheilt. Für den Laien geziemt es sich zu geben, für den Bischof, als Oekonomen und Verwalter der kirchlichen Sachen, auszutheilen. Er hat aber

Gott Rechenschaft zu geben, der diese Verwaltung in seine Hand legte, da er ihn des Priesterthums gewürdigt hat [1]).

Das Wort Christi, was ihr einem von diesen gethan, habt ihr mir gethan Math. 25. 40, klingt ebenso durch alle Jahrhunderte hindurch, als das apostolische: „Almosen ist ein Gott wohlgefälliges Opfer." Philipp. 4. 18. Wer Almosen reicht, der weißt, daß er es Gott gibt, heißt es in jenem Theile der sibyllinischen Weissagung, dessen Abfassung Friedlieb in das Ende des zweiten Jahrhunderts setzt. (B. II. V. 82.) Beinahe mit denselben Worten wiederholt diesen Ausspruch Cyprian. „Der, welcher sich des Armen erbarmt, borgt Gott, und wer dem Geringsten gibt, gibt Gott, opfert Gott geistig einen lieblichen Geruch [2]). Noch entschiedener tritt der Charakter des Almosens, als einer Gott geweihten Gabe, bei Origenes hervor. Wenn Jemand bei der Erndte oder Weinlese gesagt hat: Dieses will ich allein der Kirche darbringen, oder nur zum Gebrauche der Armen und Reisenden geben, und wenn er nachher etwas davon zum eigenen Gebrauche verwendet, so hat er nicht von seinen Früchten genommen, sondern das Gott Geheiligte verletzt [3]). Das Betreffende wurde also der Kirche dargebracht und gehörte damit Gott, und weil es Gott angehörte, durfte es weder zur eigenen noch zu profanen Zwecken verwendet werden. Den letzten Punkt berührt Origenes nicht nur nebenbei, sondern in ihn legt er das eigentliche Wesen des Gottgeweihtseins. Das, was der Kirche gegeben wurde, war ihm ein sanctum. Der Unterschied

---

1) A. C. L. 2. c. 35.
2) Cyp. de orat. dom. p. 426. 6. et de opere et eleem. p. 482. c.
3) Orig. in Levit. hom. 11. n. 1. p. 185.

zwiſchen res sacrae und res ecclesiasticae iſt überhaupt noch nicht, am wenigſten dem Worte nach, vorhanden.

Wenn nämlich hier Adamantius das Kirchenvermögen eine res sacra nennt, ſo an einem andern Orte res ecclesiastica [1]), oder *τὰ τῆς ἐκκλησίας* [2]), *τὰ τῆς ἐκκλησίας χρήματα* [3]), munera, quae in ecclesia deferuntur [4]). Deßgleichen nennen es die apoſtoliſchen Conſtitutionen „Güter der Kirche" (*τῶν κυριακῶν, τὰ τῆς ἐκκλησίας* [5]) und die apoſtoliſchen Kanonen „kirchliche" Sachen [6]).

Nach der Anſchauung der erſten Jahrhunderte war demnach das Gott Geopferte und der Kirche gegebene identiſch, die *τὰ τοῦ θεοῦ* ſind die *τῆς ἐκκλησίας πράγματα* [7]). Man opferte Gott und Chriſtus, indem man ſeiner Stiftung, ſeiner Braut, ſeinem Leibe gab und wenn man der Kirche gab, ſo gab man nicht blos einer Gemeinſchaft von Menſchen, die in gewiſſen Dingen übereinſtimmten, ſondern einer Gemeinſchaft, deren Haupt Chriſtus der Sohn Gottes iſt und die der heilige Geiſt leitet und regiert.

2. Da in jenen Jahrhunderten nicht nur die große katholiſche Kirche, ſondern auch eine einzelne Diöceſe mit dem Namen Kirche bezeichnet wurde, fragt es ſich ferner, iſt unter der Kirche, welcher die Gaben geopfert wurden, die Eine allgemeine Kirche, oder die einzelne Diöceſe und, man verzeihe den Anachronismus, einzelne Pfarrei, zu verſtehen? Faßt man die Kirche zunächſt als Gemeinſchaft der

1) Orig. in Math. series 61. p. 144.
2) In Math. tom 11. n. 9. p. 443.
3) L. c. tom 16. n. 22 p. 368.
4) In Isai. hom 7. n. 3. p. 332.
5) A. C. L. 2 c. 25.
6) *Ἐκκλησιαστικὰ πράγματα* can. 39. *τῆς ἐκκλησίας πράγματα* can. 41
7) Can. apost. 39.

Gläubigen, ſo gaben die damaligen Chriſten ihr Almoſen armen Glaubensverwandten (Ungläubigen in Fällen großer Noth). Als ſolche wurden nicht nur die Diöceſanen, ſondern die Katholiken überhaupt angeſehen, weßwegen ebenſo die von Macedonien und Achaia ihre Gaben den Brüdern von Jeruſalem ſandten, als Cyprian die Namen jener Biſchöfe bekannt machte, die ſeine Diöceſanen unterſtützten [1]), wie er ſich auch bereit erklärte die Bedürftigen einer anderen Diöceſe zu unterhalten, wenn es die dortige Kirche nicht vermöge [2]). Das Bewußtſein der Zuſammengehörigkeit war ſo ſtark und durchſchlagend, daß Reiſende und Wanderer wie Einheimiſche angeſehen wurden und Einheimiſche ſich als Reiſende und Wanderer betrachteten. Die ſo oft wiederholte Empfehlung der Gaſtfreundſchaft hat eine tiefere Unterlage, als die Bewirthung von hilfloſen Fremden; ſie ſollte Zeugniß geben, daß in der Kirche ſolche Unterſchiede nicht vorhanden, daß alle Brüder ſeien. Lactantius geht noch weiter, und führt die Liebespflicht Almoſen zu geben, nicht nur auf die Einheit der Gläubigen in der Kirche, ſondern auf die Einheit der Menſchheit überhaupt zurück [3]).

Aus der Einen katholiſchen Kirche, deren unſichtbares Haupt Chriſtus, deren ſichtbares Petrus iſt und die als Weltkirche alle Völker umfaſſen ſoll, bildeten ſich jedoch einzelne kleinere Kreiſe, die Diöceſen, heraus. Sie ſind nicht etwa Bruchſtücke der Kirche, noch viel weniger aus der Kirche heraustretende durchaus ſelbſtſtändige Körper, ſondern organiſche Theile derſelben, weßwegen ſich das Weſen der Kirche in ihnen ausprägt und wiederholt. Wie Chriſtus

1) Cyp. epist. 60. p. 216. d.
2) Cyp. epist. 61. p. 218.
3) Lactant. instit. l. 6. c. 10 u. 11. p. 332. Gall.

nicht nur in jeder Gestalt der Eucharistie ganz gegenwärtig ist, sondern auch in jedem Theile derselben: so verhält es sich auch mit der Diöcese. Der Bischof ist der sichtbare Stellvertreter Christi, die Diöcese der Leib Christi, aber blos dann und nur insoforn als sie ein organischer Theil der ganzen Kirche ist und der Bischof den Papst als Oberhaupt anerkennt. Dieser Bildungsproceß geht jedoch noch weiter. Auch die Pfarrei (Kloster) ist unter der Bedingung, daß sie organisch mit der Diöcese und durch sie mit der ganzen Kirche verbunden ist, der Leib Christi und der Pfarrer der Stellvertreter Christi, der durch ihn tauft, Sünden nachläßt ꝛc.

Das Christus und der Kirche gegebene Vermögen muß deßhalb nicht schlechtweg als Eigenthum der ganzen Kirche, mit Ausschluß der in ihr stehendenKreise, betrachtet werden. Auch die Pfarrkirche kann Vermögen besitzen. Von ihr gilt aber dasselbe, was von der juristischen Person überhaupt, bei der das Subjekt der Rechte nicht in den einzelnen Mitgliedern, selbst nicht in allen Mitgliedern zusammen, sondern in dem idealen Ganzen besteht. Das ideale Ganze ist bei einer juristischen Person eine Abstraktion, auf kirchlichem Gebiete aber eine reale Existenz, die katholische Kirche, von der die Pfarrei oder Diöcese einen organischen Theil bildet. So lange von allen anerkannte Mitglieder der juristischen Person vorhanden sind, wird ihnen in der Wirklichkeit Niemand das Eigenthumsrecht ab und dem idealen Ganzen zusprechen, weil in ihnen dieses Ganze concrete Gestalt gewonnen hat und sie es repräsentiren. Entstehen hiegegen Zweifel über den Charakter ihrer wahren Mitgliedschaft, sinkt ihre Zahl auf ein Minimum herab oder verschwinden sie völlig, dann mag die Abstraktion des idealen Ganzen eintreten. In der

katholischen Kirche ist dieses ideale Ganze hingegen die Kirche selbst. Die Diöcese, Pfarrei 2c. hat blos ein Eigenthumsrecht, sofern sie das ideale Ganze repräsentirt. Thut sie das nicht, weil sie keine Mitglieder mehr hat, oder weil sie von der Kirche abgefallen sind, dann wird das Subject der Rechte das Ganze, von dem sie einen organischen Theil bildeten, die Kirche.

Evelt hat den Einwurf berücksichtiget, daß sich auch in jeder Pfarrgemeinde unter ihrem Pfarrer, in jeder Diöcese unter ihrem Bischofe das Reich Christi als unsichtbarer Leib darstelle, dessen Glieder durch einen und denselben Geist verbunden sind, sucht ihn aber durch ein Citat aus Hirscher zu entkräften [1]). Allein Hirscher redet von bloßen Gemeinden und bloßen Nationalkirchen, von solchen kleineren Kreisen, sofern sie für sich und von der Kirche getrennt in Betracht kommen. Von diesem Gesichtspunkte aus ist das Gesagte auch völlig richtig. Darum handelt es sich jedoch nicht, sondern die Frage ist, ob die mit der Kirche in normaler Verbindung stehende kleinere Gemeinde den Leib Christi darstellte und diese Frage bejahen wir, weil in jedem Theile eines organisch Gegliederten, das Wesen des Ganzen wieder zum Vorscheine kommt. Die Pfarrgemeinde besitzt ein Eigenthumsrecht unter der Obhut der

---

1) Bloße Gemeinden und bloße Nationalkirchen stellen das Reich Christi auf Erden nicht dar. Es kann nur eine Genossenschaft, welche alle National-Gränzen überschreitet und alle Christgläubigen umfaßt, den Universalismus des Reiches Christi zur Anschauung bringen. In allen bloßen National-Kirchen ist ein großes Moment aufgegeben, oder noch zurück. Die egoistische Scheidewand zwischen Volk und Volk, zwischen Einheimischen und Fremdlingen ist noch nicht gestürzt." Bei Evelt die Kirche und ihre Institute auf dem Gebiete des Vermögens-Rechts. S. 31.

Diöceſe und die Diöceſe unter der der ganzen Kirche, oder des Papſtes. Hört aber das Eigenthumsrecht der Pfarrei aus Mangel an kirchlichen Mitgliedern auf, ſo tritt das ideale (reale) Ganze der Diöceſe ein und hört dieſe auf, ſo macht ſich das Eigenthumsrecht der ganzen Kirche geltend.

§. 2. Das Kirchenvermögen und ſeine Verwaltung nach der heiligen Schrift.

Chriſtus lebte mit ſeinen Jüngern von Almoſen, das ihm hauptſächlich durch fromme Frauen zu Theil wurde. Luc. 8. 3. Der Bericht des Evangeliſten, er habe mit ſeinen zwölf Jüngern einen Vorrath von fünf Gerſtenbroden und zwei Fiſchen beſeſſen Marc. 6. 38, gewährt ebenſo einen Einblick in den irdiſchen Haushalt des Gottmenſchen als der Auftrag an Petrus, mit dem Stater, den er im Maule des Fiſches finden werde, den Zoll zu bezahlen. Dennoch hatte er, der geſagt, man ſoll nicht für den andern Tag ſorgen, einen Verwalter für die geſchenkten Gaben. „Einige meinten, Jeſus habe, weil Judas den Beutel hatte, zu ihm geſagt: Kaufe was wir für das Feſt brauchen, oder daß er den Armen etwas gebe“ [1]). Dieſer Vers zeigt deutlich, daß Jeſus den Judas mit der Aufbewahrung des Almoſens betraut und daß er es nach der Vorſchrift des Herrn zu vertheilen hatte.

Ferner ſieht man, dieſes Almoſen diente einem dreifachen Zwecke, zum Unterhalte Jeſu und ſeiner Jünger, zur Unterſtützung Armer und zur Beſtreitung der Koſten für das Paſchamahl. Wie das Folgende zeigen wird, verhält es ſich mit dem Almoſen der alten Kirche nicht an-

1) Joh. 13. 29 c. 12. 6.

ders. Sein Sammeln, Aufbewahren und Vertheilen war durch das Verhalten Jesu präformirt, wie es auch für die nächsten Jahrhunderte maaßgebend blieb. Das Beispiel Jesu war das Gesetzbuch für seine Jünger, und die Kirche, in diesem wie in anderen Puncten.

2. In der apostolischen Zeit wiederholt sich deßhalb dasselbe Verfahren. Die Gläubigen brachten einen Theil ihres Vermögens und legten es zu den Füßen der Apostel nieder act. 5. 2, das an Jeden, je nach seiner Bedürftigkeit, ausgetheilt wurde act. 2. 45. Die theilweise Verwendung desselben für die Feier der Eucharistie zeigt der folgende Vers: Je nach Häusern das Brod brechend, nahmen sie Speise mit Freude und Einfalt des Herzens act. 2. 46. Die Apostel aber waren vom Herrn selbst auf diese Unterstützung angewiesen, denn er hatte sie ohne Mittel mit den Worten ausgesandt, in dem Hause in dem sie einkehren, sollen sie essen und trinken, der Arbeiter sei des Lohnes werth [1]).

In außerordentlichen Fällen, wie bei der von Agabus vorausgesagten Hungersnoth, veranstalteten die Gläubigen eigens Collekten unter den Brüdern und sandten den Betrag an die Presbyter der betreffenden Gemeinde act. 11. 29. 30. Weil jedoch bei der Vertheilung der Almosen Mißstände eintraten und die Apostel durch ihren anderweitigen Beruf gehindert, sich der Almosenpflege nicht ungetheilt hingeben konnten, stellten sie die Diaconen als Almosenpfleger in Jerusalem auf. act. 6. 1. f., obwohl sie und die Presbyter sich das Oberaufsichtsrecht vorbehielten. act. 11. 30.

3) Dieselbe Verwaltung offenbart sich in den Briefen

1) Luc. 10. 7. Math. 10. 10.

des Apostel Paulus, wenn auch um einige Züge reicher. Am Sonntage sollte Jeder, was und so viel ihm gefiel, für sich bei Seite und in den Schatz legen, damit bei der Ankunft des Apostel keine Collekte nöthig wurde 1. Cor. 16. 2. Weil der Apostel durch die sonntäglichen Beiträge eine Sammlung bei seiner Ankunft vermeiden will, wurden sie am Sonntage eingezogen und in einem Schatze aufbewahrt. Diese Einrichtung war in Korinth neu, woraus man erkennt, daß früher blos dann Collekten veranstaltet wurden, wie sie durch bestimmte Ausgaben veranlaßt wurden, wie z. B. die Gemeinden in Macedonien und Achaia für die Heiligen in Jerusalem sammelten. Röm. 15. 26. Erwägt man ferner die Rüge: Ein Jeder nimmt sein eigenes Mahl vorweg beim Essen, und der Eine hungert der Andere aber schwelgt 1. Cor. 11. 21.: so ist leicht zu erkennen, in Korinth fanden bei der Feier des Gottesdienstes überhaupt keine Almosenopfer statt und der Apostel verpflanzt diese bei den armen Judenchristen entstandene Sitte zu den reichen Korinthern. Wahrscheinlich führte er sie in allen von ihm gegründeten Gemeinden ein. Das eucharistische Opfer ist darum so wenig mit Almosenopfern identisch, daß jenes selbst ohne diese gefeiert wurde.

Im Allgemeinen wurden die Almosen den Armen und Reisenden zugewendet. Röm. 12. 13. Der Ueberfluß der Reichen an zeitlichen Gütern sollte dem Mangel der Armen abhelfen und Gleichheit sein. II. Cor. 8. 14. Der Dienst dieser Liebespflicht half aber nicht nur dem ab, was den Heiligen mangelte, sondern brachte auch reiche Frucht durch die vielen Danksagungen (der Armen) im Herrn. II. Cor. 9. 12. Deßungeachtet hatte aber Jeder für die Seinigen zu sorgen I. Tim. 5. 8 und die, welche zu einem Armen,

oder einer Wittwe in näherem Verhältnisse standen und sie unterhalten konnten, sollten die Kirche nicht beschweren (non gravetur ecclesia) I. Tim. 5. 16. Um so weniger unterstützte man Müßigänger; wer nicht arbeitete, sollte nicht essen. II. Thess. 3. 10.

Der Apostel selbst empfing aus dem Schatze Unterstützung Philip. 4. 17 und wenn er sich gewöhnlich auch durch Handarbeit ernährte, so machte er doch Anspruch darauf. Denn die Geistiges säeten, konnten Leibliches erndten, die dem Altare dienten, konnten von ihm leben; so hatte es der Herr selbst angeordnet. I. Cor. 9. 10—14. Selbstverständlich hatten diese Sätze nicht nur auf die Apostel, sondern auf alle Lehrer Anwendung, auf die Katecheten Gal. 6. 6. wie auf die Presbyter, die doppelter Ehre würdig geachtet wurden I. Tim. 5. 17. Dieses Wort legte man schon im zweiten Jahrhunderte dahin aus, daß den Priestern bei den Agapen zwei Portionen zugemessen wurden. Wenn nämlich Tertullian hierüber spottet, so beweist das, daß diese Sitte in Uebung war.

§. 3. Die Einkünfte der Kirche im zweiten und dritten Jahrhundert.

Die durch die Apostel eingeführten ordentlichen und außerordentlichen Collekten wurden beibehalten und die ordentlichen Opfer jeden Sonntag, bei Veranlassung der eucharistischen Feier, eingesammelt. Die im Stande und guten Willens waren, gaben nach Belieben und der Ertrag wurde beim Vorsteher oder Bischof deponirt [1]) Dasselbe geschah noch in der Mitte des dritten Jahrhunderts [2]). Wenn da-

1) Just. apol. c. 67. p. 270.

2) Cyp. de oper. et. eleem. p. 482. a.

her Tertullian eine monatliche Sammlung, in der vorherrschend Geldbeiträge verabreicht wurden [1]) erwähnt, so schließt dieses eine sonntägliche nicht aus, die hauptsächlich in Naturalien, Milch, Honig, Oel und besonders in Brod und Wein bestand [2]).

Der, welcher dem Nächsten von Allem mittheilte, Jedem gab, der bittete, der wandelte auf dem Lichtweg [3]). Keiner sollte deßwegen die Gelegenheit dazu vorübergehen lassen, denn Almosen befreit vom Tode [4]). Der Reiche sollte dem Armen mittheilen und dieser für ihn zu Gott beten, der den Reichen alle Güter verleiht [5]). Noch höher stand der, welcher das, was er sich fastend am Munde absparte, den Armen gab [6]). Das Beispiel der Wittwe im Evangelium diente nämlich zum Beweise, daß auch die Armen Almosen ertheilen sollten [7]). Die Reichen hingegen erfuhren Tadel, welche mit leeren Händen in die Kirche kamen, und einen Theil von dem Opfer, das der Arme brachte, nahmen [8]). Selbst die Heiden kannten diese Wohlthätigkeit. Lucian spottet in dem Peregrinus: Diese Leute sind in allen dergleichen Fällen, welche ihre ganze Gemeinschaft betreffen von einer unbegreiflichen Rührigkeit und Thätigkeit und sparen dabei weder Mühe noch Kosten. Daher wurde auch dem Peregrinus seiner Gefangenschaft wegen eine Menge

---

1) Tert. apol. c. 39.
2) Can. apost. can. 3.
3) Barnab. epist. c. 19.
4) Polyc. epist. ad Phil. c. 10. p. 200.
5) Clem. R. ad Cor. c. 38. p. 83. Herm. similit. 2. p. 291.
6) Herm. simil. 5. n. 3. p. 295.
7) Cyp. de opere et elem. p. 482. b.
8) Cyp. l. c.

Geld geſchickt und er verſchaffte ſich unter dieſem Titel ſchöne Einkünfte.

2. Als die Gemeinden zahlreicher wurden und mehrere Geiſtliche nothwendig waren, mußte man darauf Bedacht nehmen größere und feſtſtehende Einnahmen zu erzielen. Die darauf bezüglichen Ermahnungen des Origenes, Cyprian und der apoſtoliſchen Conſtitutionen laſſen nicht verkennen, daß da und dort das Einkommen des Clerus ſehr kärglich war [1]). Dieſem ſuchte man durch den Bezug der Erſtlinge und Zehnten abzuhelfen; eine Einnahmsquelle die durch die altteſtamentliche Geſetzgebung empfohlen und nahe gelegt war.

Die Entwicklung, welche die Disciplin in dieſer Richtung nahm, ſchließt ſich am beſten auf, wenn man die Ausſprüche des Irenäus mit den ſpäteren Schriftſtellern vergleicht. Nach Irenäus unterſcheiden ſich die jüdiſchen Opfergaben von den chriſtlichen dadurch, daß die Juden ihre Gaben, durch das Geſetz genöthiget, verabreichten, die Chriſten aber freiwillig all das Ihrige zu gottesdienſtlichen Zwecken hergaben [2]). Die Chriſten opferten alſo keine eigens bezeichneten Gaben, denn all ihr Beſitz ſtand Gott zu Gebot, und nicht durch ein Geſetz waren ſie zum Geben verpflichtet, ſondern die Liebe drängte ſie dazu. Wer geben kann und es nicht thut, beſitzt keine Liebe zum Herrn [3]).

---

1) Man vergleiche nur die dringende Aufforderung des Origenes zur Unterſtützung des Clerus in lib. Jesu Nave. hom. 17. 2. 2 u. 3. und die Ermahnung des Clemens A., die Lehrer ſollen ſich nicht um zeitlichen Gewinnes willen zu dem Lehramte hindrängen, da ſie wiſſen, daß die Chriſto Geweihten (Gläubigen), gerne das zum Unterhalte Nothwendige verabreichen. Strom. l. 1. c. 1. p. 319.

2) Iren. l. 4. c. 13. n. 3. p. 242. l. 4. c. 8. n. 2. p. 250.

3) Iren. fragment. IV. p. 341.

Der Reichung des Zehnten wird also hier noch nicht gedacht und die Erstlinge, von welchen der Bischof von Lyon spricht, sind gleichfalls noch nicht die Erstlingsfrüchte überhaupt, sondern die primären Gaben, Brod und Wein, die bei der Feier der Eucharistie verwendet wurden [1]). Hippolyt hingegen kennt schon die Verabreichung von Erstlingen, sowohl von Getreide als Wein, Oel, Honig, Milch, Wolle und des Lohnes für Handarbeit, die mit den Erstlingen von Obst dem Bischofe in die Kirche gebracht und gesegnet wurden [2]). Ob diese Erstlinge als Almosen der Kirche verblieben, oder nach vollbrachter Segnung dem Eigenthümer zurückgestellt wurden, ist nicht gesagt. Weil es aber in dem Weihegebet heißt: **sintque ad satietatem pauperibus populi tui**, ist die erste Annahme wohl die richtige. Damit war der Anfang gemacht, Erstlinge zu opfern. Der Zehnten wird jedoch von Hippolyt noch nicht erwähnt. Auch Cyprian kennt ihn nicht. Wenn er eine Parallele zwischen den jüdischen Leviten und christlichen Clerikern zieht, so wendet er im Nachsatze (**quae nunc ratio et forma in clero tenetur**) die Aehnlichkeit nicht auf den Genuß des Zehnten an, sondern auf das Freisein von weltlichen Beschäftigungen, um den geistlichen ungetheilt obliegen zu können [3]). Dieses setzt allerdings den Unterhalt der Cleriker von Seiten der Gläubigen voraus, aber nicht durch Zehntabgaben, sondern Almosen überhaupt. Die Richtigkeit dessen folgt aus den Worten Cyprians: Früher verkauften die Christen ihre Häuser und liegende Gründe und brachten den Erlös den

1) cf. Probst Liturgie S. 120.

2) Hippol. Can. arab. 36. p. 93. Ihre Segnung lehrt auch A. C. l. 8. c. 40. wie die Synode von Elvira auf sie anspielt can. 49.

3) Cyp. epist. 66. p. 246. a.

Aposteln, jetzt aber geben wir nicht einmal vom Patrimonium den Zehnten [1]). Die Institution der Zehntabgabe kam vom Orient in den Occident. Im Abendlande, wenigstens in Rom, war die Opferwilligkeit so groß, daß das Bedürfniß nach fixen Einnahmen weniger fühlbar wurde. Sodann brachte es die große Stadt mit sich, daß solche Almosen weniger oder gar nicht gegeben werden konnten.

Im Morgenlande ist es zuerst Origenes, der auf die Reichung des Zehnten und der Erstlingsfrüchte dringt. Er verbreitet sich über diesen Gegenstand besonders in der Homilie, welche die Aufschrift de primitiis offerendis trägt. Von dem Satze ausgehend, das Gesetz gebietet, den Priestern die Erstlinge von Früchten und Vieh zu opfern, hält er die buchstäbliche Beobachtung desselben auch im Christenthume für nothwendig. Man erwidere nicht, die alttestamentlichen Gesetze haben für den Christen keine Geltung, denn es gibt im alten Bunde verschiedene Vorschriften. Der 18. Psalm spricht von lex, mandatum, judicium, justificatio etc. Die lex ist jene Vorschrift, die im Christenthum ihre höhere Erfüllung findet und darum von den Christen nicht buchstäblich, sondern im geistigen Sinne zu verstehen und zu beobachten ist. Dahin gehört das Gesetz, welches die Feier des Pascha und die Beschneidung vorschreibt. Das mandatum (Decalog) hat hingegen keine vorbildliche Bedeutung und ist darum auch von dem Christen buchstäblich zu fassen und zu beobachten. Die justificatio läßt die buchstäbliche allegorische Deutung zu. Die Vorschrift über die Erstlinge ist aber ein mandatum und deßwegen auch im Christenthume buchstäblich zu beobachten.

1) Cyp. de unit. p. 406. c.

Gründe dafür sind: Es ist geziemend und nützlich den Priestern des Evangeliums die Erstlinge zu opfern, denn der Herr sagt: die das Evangelium verkündigen, leben vom Evangelium, und die dem Altare dienen, nehmen Theil am Altare. Ferner sollen die Gläubigen durch dieses Opfer davon Zeugniß geben, daß sie die Früchte von Gott erlangen. Wenn nämlich Jemand glaubt, er habe sie von Gott erhalten, so weiß er auch, daß er Gott für seine Gaben ehrt, wenn er den Priestern gibt. Endlich sagt Jesus: Wehe euch, ihr Pharisäer, die ihr den Zehnten vom Kleinsten gebt, das Wichtigere des Gesetzes aber übertretet. Heuchler! das Eine sollt ihr thun, das Andere nicht unterlassen. Wenn nun Jesus verlangt, die Pharisäer sollen die Erstlinge und Zehnten geben, um wie viel mehr fordert er dieses von seinen Jüngern, deren Gerechtigkeit größer sein soll, als die der Pharisäer [1]).

Die bestimmtere und deutlichere Hinweisung auf die Erstlinge hat ihren Grund in der Erklärung des Schrifttextes, der von den Primitiä handelt, und die Zehnten zurückstellt, aber nicht ausschließt, wie denn auch Origenes von jenem auf diese übergeht. Sodann war die Verabreichung der Erstlinge, laut Hippolyts Zeugniß, bereits üblich geworden, die der Zehnten war es jedoch nicht. Aus Origenes sieht man jedoch, wie man auf die Zehntabgabe kam. War das **mandatum** für den Christen verpflichtend und gehörte die Spende der Erstlinge in diese Kategorie, so war der Schritt zur Zehntabgabe ein kleiner, oder vielmehr in der Theorie bereits gethan. Ferner zeigt die Stelle aus Origenes, daß die Verabreichung der Erstlinge und

1) Orig. in Num. hom 11. n. 2. p. 345.

Zehnten nicht mehr als völlig freies Almosen, sondern als Pflicht der Gläubigen angesehen wurde [1]). Das Letzte war übrigens mit dem Ersten gegeben. Wurden bestimmte Früchte als solche bezeichnet, die sich zu Gaben besonders eigneten, so trat auch die Verpflichtung zu ihrer Verabreichung von selbst ein, vorausgesetzt, daß die Verpflichtung zum Geben im Allgemeinen bestand.

Auf demselben Standpunkte, ich möchte sagen durch Origenes ermuthiget und seine Motive acceptirend, steht der Verfasser der sechs ersten Bücher der apostolischen Constitutionen. Wenn jedoch Origenes hauptsächlich die Erstlinge im Auge hat und die Zehnten blos berührt: so stellt der genannte Verfasser beide auf gleiche Linie neben einander. Das war der Fortschritt in diesem Entwicklungsprocesse. Im zweiten Buche heißt es, die nach dem Gebote Gottes gegebenen Zehnten und Erstlinge soll der Bischof recht gebrauchen, die freiwilligen, um der Armen willen gereichten Gaben recht verwenden [2]). Es wird also geradezu ein Unterschied zwischen gebotenen und freiwilligen Opfern gemacht. Dennoch ist von einem neutestamentlichen göttlichen Gebote, wie dieses Origenes zu deduciren sucht, hier keine Rede. Das Gebot Gottes, von dem die Rede ist, bezieht sich auf das alte Testament. Im Verlaufe heißt es weiter, wie im alten Bunde die Priester den Unterhalt von den Laien hatten, so sollen auch im neuen Bunde die, welche der Kirche leben, von den Gütern der Kirche genährt

1) An einem anderen Orte, wo er von der Unterstützung der Geistlichen mit zeitlichen Gütern redet, sagte er: tu imple officium tuum, comple mandatum Dei erga obsequia sacerdotum. Orig. in Jes. Nave. hom 17. n. 3. p. 715.

2) A. C. l. 2. c. 25.

werden. Nachdem die alttestamentlichen Citate, welche das Gebot der Zehntabgabe enthalten, beigebracht sind, fährt der Verfasser fort: Höret das ihr Laien, höre das du erwählte Kirche Gottes. Hierauf macht er die Wendung, was ehemals die Zehnten und Erstlinge waren, das sind jetzt die Gebote und Gaben, welche die Bischöfe darbringen [1]).

Man sieht der Verfasser unterscheidet zwischen Gaben, die den Armen gereicht wurden, die freiwillige waren, weil Almosen eine Liebespflicht ist und zwischen Gaben, die zum Unterhalte der Priester dienten, der auf einer Rechtspflicht beruht. Wie die Juden zum Unterhalte ihrer Priester rechtlich verpflichtet waren, so auch die Christen. Das ist der Inhalt der Stelle. Dabei bestrebt sich aber der Verfasser die Gläubigen zu überzeugen, daß zu diesem Zwecke die Abgabe der Zehnten und Erstlinge bestimmt sei. Die genannten Abgaben sind in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts noch nicht üblich und durch Gewohnheit sanctionirt, sondern sie werden in dieser Zeit erst eingeführt. Im siebenten Buche der apostolischen Constitutionen wird hingegen die Reichung der Zehnten und Erstlinge nicht mehr durch Beibringen verschiedener Gründe empfohlen, sondern einfach als zu Recht bestehend vorausgesetzt und blos angeordnet, wie diese Gaben vertheilt werden sollen [2]). Ebenso verhält es sich mit dem 30. Capitel des achten Buches.

3. Je nach Umständen wurden *außerordentliche Collekten* veranstaltet. Wenn die täglichen Opfer nicht

---

1) A. C. l. 2. c. 25.

2) A. C. l. 7. c. 29. Die Vorschrift, es sollen die Erstlinge von Thieren, Geld, Kleidern ꝛc. verabreicht werden, enthält hingegen nichts Neues, da sie schon Hippolyt kennt.

ausreichten, sollte es der Bischof der Gemeinde kund thun und Sammlungen veranstalten [1]). Vorzüglich geschah dieses, wenn eine auswärtige Kirche von einem Unglück betroffen wurde, oder in Noth war. Die römische Kirche zeichnete sich in solchen Fällen durch ihre Wohlthätigkeit vor allen aus, was selbst Tertullian nicht läugnet [2]). Das ist euere Gewohnheit, schreibt Dionysius von Korinth an Papst Soter, von Anfang an, allen Brüdern auf alle mögliche Weise Wohlthaten zu erweisen, an die Kirchen in jeder Stadt Unterstützungen zu senden und so die Armuth der Bedürftigen zu erquicken, den in die Bergwerke verbannten Brüdern zu helfen [3]). Aehnlich lautet der Brief des Bischofes Dionysius von Alexandrien an Papst Stephanus [4]).

Aber auch einzelne Gläubigen gaben der Kirche außerordentliche Beiträge. Vorzüglich bei der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft scheinen die Neophyten große Opfer gebracht zu haben. Wenn, sagen die apostolischen Constitutionen, der, welcher nach Erkenntniß des Göttlichen sein Vermögen den Armen gibt, vollkommen ist, so um so mehr der, welcher es den Martyrern schenkt [5]). Von Marcion ist dieses bekannt, wie daß ihm dieses Almosen bei seinem Abfall von der Kirche wieder erstattet wurde [6]). Ferner gaben öfter solche, die den Beruf in sich fühlten, das Evangelium zu verkündigen, ehe sie ihn antraten, ihr ganzes Vermögen der Kirche und den Armen [7]). Es war

1) A. C. l. 4. c. 8.
2) Tert. de jejun. c. 13. p. 416.
3) Euseb. h. e. l. 4. c. 23. p. 276.
4) Euseb. l. c. l. 7. c. 5. p. 485.
5) A. C. l. 5. c. 1.
6) Tert. adv. Marc. l. 4. c. 4. p. 191. de praesc. c. 30. p. 36.
7) Euseb. h. e. l. 3. c. 37. p. 207.

darum nichts Unerhörtes, wenn nach dem obigen Citate aus den apostolischen Constitutionen Manche ihr Vermögen opferten, um die Martyrer zu befreien. Kennt ja Clemens von Rom selbst solche, die sich in Gefangenschaft begaben, um Andere frei zu machen, die sich in die Sclaverei verkauften, um den Kaufpreis den Hungernden zu geben [1]).

4. Das Gesammelte wurde in dem Kirchenschatz aufbewahrt, den Tertullian arca [2]), Cyprian corban [3]) und das zweite Buch der apostolischen Constitutionen korbanas nennt [4]). Der Bischof sollte nämlich die Gaben nicht sogleich und übereilt austheilen, sondern den Bedürftigen zur rechten Zeit geben. So verlangte es eine gewissenhafte Verwaltung [5]). In der ersten Zeit wurden die betreffenden Gegenstände beim Bischofe hinterlegt [6]), was wohl so viel heißen wird, man bewahrte sie in seinem Hause auf.

Dem fünften apostolischen Kanon zufolge sollten die geopferten Früchte in ein Haus und nicht auf den Altar gebracht werden, während man die Erstlinge den Bischöfen und Presbytern einhändigte. Ueber das Alter dieses und des vorhergehenden Kanon gehen die Ansichten weit auseinander. Drey erklärt sie für Zusätze zum 3. Kanon, die im 5. Jahrhundert gemacht wurden. Aus dem Verbot Früchte auf den Altar zu legen, schließt er, daß sie

---

1) Clem. R. ad Cor. c. 55. p. 150.

2) Tert. apol. c. 39.

3) Cyp. de op. et elem. p. 482. a.

4) A. C. l. 2. c. 36. *Κορβανᾶς* est Josepho sacer thesaurus, Hieronymo gazophylacium et dona Dei. Deducitur a Corban, quod proprie significat munus Deo oblatum. Cotel a. h. l.

5) A. C. l. 3. c. 4.

6) Just. apol. c. 67. p. 271.

nicht gesegnet wurden und da A. C. l. 8. c. 40 ein Weihegebet über Erstlinge und Zehnten enthält, folgert er der 5. Kanon sei nach A. C. l. 8. c. 40 abgefaßt. Da jedoch auch bei den Agapen das Brod gesegnet wurde, da nach Tertullian, die Gläubigen das Bett mit dem Kreuze bezeichneten, was auch eine Segnung ist: so ist der Schluß von dem Nicht-auf-den Altar-legen, auf das Nicht-segnen jedenfalls nicht so sicher, daß man auf ihn bauen könnte. Zweitens bemerkt Drey, weil sich später die Einnahmen so vermehrten, daß sie in der Kirche nicht untergebracht werden konnten, habe man zu diesem Zwecke eigene Gebäude errichtet. Ein solches Gebäude bezeichne der *οἶκος* des 5. Kanon, der deßwegen einer späteren Zeit angehöre. Allein, wie Drey selbst zugesteht, nannten die Christen auch die Kirche *οἶκος*. Es liegt deßhalb kein Grund vor den *οἶκος* unseres Kanon auf ein Nebengebäude zu beziehen. Will man es aber doch thun, so ist zu beachten, daß unter Papst Cornelius in Rom 153 Cleriker und 1500 Bedürftige aus dem Kirchenschatze unterhalten wurden. Ein Nebengebäude zur Aufbewahrung dieses Schatzes konnte bereits damals nothwendig und deßwegen vorhanden sein. Weil der Kanon jedoch vorschreibt, man lege die Früchte nicht auf den Altar, sondern in das Haus, so setzt dieses vielmehr voraus sie seien zu der Zeit, als derselbe abgefaßt wurde, nicht so massenhaft geopfert worden, denn in diesem Falle konnten sie nicht auf den Altar gebracht werden und wäre also ein Verbot überflüssig gewesen. Sodann spricht gegen den Ursprung des Kanon im vierten Jahrhundert, daß der Zehnten nicht gedacht ist und die Verwaltung der Opfer den Bischöfen und Presbytern aufgetragen wird. Wäre er im fünften Jahrhundert geschrieben worden, so würde er statt der Genannten, die

Oekonomen anführen [1]), und die Diaconen würden als die Verwalter erscheinen, wenn er im 4. Jahrhundert verfaßt wäre. Andererseits kann er aber auch nicht vor der Mitte des dritten Jahrhunderts entstanden, weil die Bischöfe und Presbyter den Diaconen und übrigen Clerikern von den Erstlingen mittheilen sollen. Der dritte und stärkste Beweis für das junge Alter dieser Kanonen, bemerkt endlich Drey, ist die Erwähnung des Weihrauches und der Räucherungen beim Gottesdienste [2]). Hierüber können wir jedoch hier nicht handeln.

Uebrigens bestand das Kirchenvermögen nicht blos in Geld und Früchten, auch das Kirchengebäude und die Begräbnißplätze wurden dazu gerechnet. Schon das Edikt des Kaisers Gallianus (260—268) befiehlt, ut cuncti (ethnici) a religiosis locis (Christianorum) abscedant [3]) und Kaiser Aurelianus ließ die Kirche, die Paul von Samosata sich aneignen wollte, den katholischen Bischöfen übergeben [4]). Constantin stellte Gebäude und Grundbesitz, theils Aecker, theils Gärten als den Kirchen gehörig, ihnen zurück [5]). Sie gehörten also vor der diokletianischen Verfolgung den Kirchen an, die in ihren Erträgnissen eine Einnahmsquelle besaßen.

§. 4. Verwalter des Kirchenvermögens.

Die Verwaltung des kirchlichen Vermögens geschah unentgeltlich. Der, in dessen Haus das Almosen ausgetheilt

1) cf. Can. 26 der Synode von Chalcedon.
2) Drey, Neue Untersuchungen S. 367.
3) Euseb. h. e. l. 7. c. 13.
4) Euseb. l. c. c. 30.
5) Euseb. de vita Const. l. 2. c. 39. p. 874.

und aufbewahrt wurde, durfte nichts von den dargebrachten Gegenständen für seine Mühewaltung zurückbehalten, sondern er sollte aus Barmherzigkeit Alles vertheilen [1]). Gewöhnlich wurde das Almosen beim Bischofe deponirt und er versah auch die Vertheilung ohne Anspruch auf Lohn [2]). Die apostolischen Kanonen schreiben geradezu vor, der Bischof habe zwar die Sorge für die kirchlichen Sachen, es sei ihm aber nicht gestattet irgend einen Theil derselben für sich oder die Seinigen zu verwenden. Vielmehr soll er das, was Gottes ist, den Armen, wie unter Gottes Augen, vertheilen [3]). Die Laien brachten deßhalb auch ihre Gaben selbst oder durch den Diacon dem Bischofe [4]) zur Vertheilung.

Während der ersten drei Jahrhunderte ist der Bischof unbestritten der eigentliche Almosenpfleger und Verwalter des Kirchengutes. Cyprian schreibt vor, wie viel diesem und Jenem gegeben werden soll und bemerkt ausdrücklich in seiner Abwesenheit sollen die Priester und Diaconen an seiner Statt (vice sua) die Verwaltung getreu besorgen und sich der Armen soweit möglich annehmen [5]). Er habe von seinem kleinen Vermögen bereits zur Vertheilung Einiges geschickt [6]), sollte es aber schon verwendet sein, oder nicht zureichen, so sende er durch einen Akoluthen noch mehr [7]). Folgender Fall zeigt uns den Bischof in Ausübung seiner Amtsthätigkeit. Schauspieler wurden in die Kirche nicht aufgenommen. Es war nun ein Solcher, der, um Christ

1) Hippol. can. 32. p. 91.
2) Tert. apol. c. 39.
3) Can. apost. c. 39.
4) A. C. l. 2. c. 27.
5) Cyp. epist. 5. p. 33. c.
6) Cyp. epist. 6. p. 38. d.
7) Cyp. epist. 36. p. 114. a.

zu werden, von der Bühne abtreten, aber zu seinem Lebensunterhalte, Anderen Unterricht in seiner Kunst ertheilen wollte. Auf die Anfrage, wie man sich in diesem Falle zu verhalten habe, schreibt Cyprian, auch dieses sei nicht zu dulden. Er soll seinen früheren Beruf ganz aufgeben und und wenn er Noth und Armuth vorschütze, könne er wie Andere von der Kirche unterstützt werden. Uebrigens dürfe er nicht glauben, man müsse ihn durch ein Salaire von der Sünde loskaufen, denn es gereicht nicht uns, wohl aber ihm zum Heile, sondern er begnüge sich mit der kärglichen aber heilsamen Spende der Kirche. Wenn aber die Kirche daselbst solchen, die arbeiten können, die hinlängliche Unterstützung nicht zu gewähren vermöge, soll er zu ihm kommen, er werde für seine Kleidung und Nahrung sorgen, damit er nicht außer der Kirche Andere Heilloses lehre, sondern in der Kirche Heilsames lerne [1]).

Die Aufnahme von Diesem oder Jenem unter die Zahl der Bedürftigen hing sonach vom Bischofe ab. Dasselbe folgt aus einer Notiz Tertullians. Ein Bischof hatte eine noch nicht 21 Jahre alte Jungfrau in das Viduat aufgenommen. Gegen „dieses Mirakel, um nicht zu sagen Monstrum," ereifert sich der Montanist. Wenn sie der Bischof unterstützen mußte, hätte er dieses auf eine andere Art thun können [2]). Der Bischof ist es also auch hier, der die Betreffenden in die Klasse derer aufnimmt, die eine Unterstützung empfingen. In derselben Eigenschaft, als Verwalter des Kirchengutes, erscheinen die Bischöfe auch bei den übrigen Schriftstellern unserer Periode.

---

1) Cyp. epist. 61. p. 218.
2) Tert. de veland. virg. c. 9. p. 19.

Um keinen Bedürftigen zu übersehen und keinen Unwürdigen zu unterstützen, bemühten sich die Bischöfe eine genaue Kenntniß ihrer Gemeindemitglieder zu erlangen. Ignazius ermahnt seinen Freund Polycarp allen mit Namen nachzufragen [1]). Wenn es ferner heißt: Er selbst kennt die Armen und gibt Jedem nach Bedarf, damit nicht der Eine zweimal oder öfter an demselben Tage, oder derselben Woche empfängt, der andere aber leer ausgeht [2]): so fordert das ebenso persönliche Bekanntschaft mit den Armen, wie wenn Cyprian schreibt: Als ich euch als meine Stellvertreter sandte, um die Noth unserer Brüder durch Unterstützung zu heben, zugleich ihr Alter, ihre Lage und Würdigkeit zu prüfen, damit ich, dem die Sorge obliegt alle so genau als möglich zu kennen, die Würdigen zu dem Amte der kirchlichen Verwaltung befördere [3]).

2. Dem Bischofe von Kathago liegt seinen eigenen Worten zufolge ebenso die Sorge ob, alle genau zu kennen, als er Würdige zu dem Amte der Armenverwaltung zu befördern hat. Er selbst theilte demnach das Almosen nicht immer selbst aus, sondern stellte Vertreter auf. Dieses war nothwendig, wenn der Bischof sich vor der Verfolgung flüchten mußte, krank, oder aus anderen Ursachen abwesend war. In einem solchen Falle waren gewöhnlich die Presbyter seine Stellvertreter. Ebenso ging die Verwaltung des Kirchenvermögens an sie über bei Erledigung des bischöflichen Stuhles. Diese Berufsthätigkeit übten die Presbyter schon in den Tagen Polycarps, denn er legt ihnen nicht nur die Sorge für Wittwen und Waisen und Arme

1) Ignat. ad Polyc. c. 4.
2) A. C. l. 2. c. 27.
3) Cyp. epist. 38. p. 115. c.

ans Herz, sondern warnt sie auch vor Geiz [1]). Cyprian hatte dem Presbyter Rogatianus die Mittel gegeben um Arme und Reisende unterstützen zu können [2]).

Als sich das Christenthum von den Städten auf das Land verbreitete, entstanden daselbst eigene Gemeinden. Der Verband mit dem Bischofe war zwar noch ein sehr lebendiger, sie hatten aber gewöhnlich einen Presbyter als Seelsorger, dem dann die Sorge für die Armen oblag. Eine weitere Berufsthätigkeit derselben war der Besuch der im Gefängnisse befindlichen Bekenner. Da für die Confessoren die bedeutendsten Summen aufgewendet wurden, übten die Priester auch in dieser Eigenschaft einen großen Einfluß auf die Vertheilung des Almosens. In letzter Instanz stand jedoch die Verwaltung dem Bischofe zu, „so daß in seinem Auftrage durch die Presbyter und Diaconen den Armen alles gespendet wurde" [3]).

3. Wenn der Bischof in der Diöcese anwesend war und sie leitete, standen die Diaconen bezüglich des Armenwesens in einem ähnlichen Verhältnisse zu ihm wie die Presbyter. Durch sie spendete er die Almosen und vertheilte er die Früchte. Sie waren die Hände des Bischofes, die ohne sein Wissen nichts geben durften. Hinter dem Rücken des Bischofes einen Armen zu unterstützen, war ihnen untersagt, denn sie klagten damit den Bischof gleichsam der Nachlässigkeit an [4]). Man sieht daraus, die Diaconen hatten Zutritt zu dem Kirchengute, sie hatten es auch auszutheilen, sollten aber den Bischof zuvor benachrichtigen,

1) Polyc. epist. ad Philipp. c. 6. p. 197.
2) Cyp. epist. 36. p. 114. a.
3) Can. apost. c. 41.
4) A. C. l. 2. c. 32.

in dessen Auftrag sie handeln [1]). Darum vergleicht Origenes gewissenlose Diaconen, welche die Güter der Kirche schlecht verwalteten, mit den Wechslern, die Jesus aus dem Tempel trieb [2]). In dieser Stellung zum Bischofe erscheinen die Diaconen auch, wenn es sich um die Aufnahme eines Armen in die Klasse der Unterstützungsbedürftigen handelte. Die Bittsteller sollten sich nicht unmittelbar an den Bischof wenden und ihm dadurch lästig fallen, sondern ihm ihre Wünsche durch die Diaconen vortragen und durch sie seinen Bescheid entgegennehmen [3]).

Zu den Presbytern traten die Diaconen in ein ähnliches Verhältniß, wie zum Bischof, wenn die Ersten Almosen spendeten, sei es in Abwesenheit des Bischofes, oder auf Filialkirchen, oder bei Besuchen, die sie den Confessoren im Gefängnisse machten. Sie sollten nämlich dem Bischofe und den Presbytern nicht nur beim heiligen Opfer, sondern auch beim Dienste der Kranken und Armen behilflich sein [4]); und den Bischof mit ihnen bekannt machen,

1) A. C. l. 2. c. 31. Nach dem unächten Briefe des Clemens an Jacobus sollen die Diaconen den Kranken das Nothwendige, nach dem Ermessen des Bischofes, geben. Sie sündigen jedoch nicht, wenn sie dieses heimlich thun. Epist. Clem. n. 12.

2) Orig. in Math. tom. 16. n. 22. p. 369.

3) A. C. l. 2. c. 28.

4) Dasselbe sagt schon Ignazius: Auch die Diaconen als Diener der Geheimnisse Jesu Christi, müssen auf alle Weise allen gefällig zu sein suchen; denn nicht Diener von Speisen und Getränken sind sie, sondern Diener der Kirche Gottes. ad Trall. c. 2. Wenn Razinger daraus schließt, die Diaconen hatten mit der Sorge für die Armen nichts zu schaffen, ihre ganze Thätigkeit beschränkte sich auf die liturgischen Akte (Geschichte der christl. Armenpflege. S. 33): so ist doch zu bedenken, daß Ignazius zu diesen Worten gar nicht kommen konnte, wenn sie nicht Einige blos für Diener von Speisen und Getränken gehalten hätten. Wurden sie aber von Einigen dafür gehalten, so ist

daß er für sie beten und sie unterstützen konnte. Auch Anderen deren sich der Bischof erbarmt, sollten sie beistehen, und in Stand gesetzt sein, Wittwen, Waisen und Armen das Nothwendige zu geben [1]).

Schließlich ist zu bemerken, daß nach dem 77. Kanon der Synode von Elvira manchen Landgemeinden kein Presbyter, sondern blos ein Diacon vorstand. Ohne Zweifel wird in einem solchen Falle der Diacon dieselben Befugnisse bezüglich der Armenpflege gehabt haben, die dem Presbyter zukamen.

§. 5. Annahme und Vertheilung von Almosen im Allgemeinen.

Meistens wurden die Collekten mit den gottesdienstlichen Versammlungen verbunden. Die Zeit, in welcher sich die Gläubigen zusammenfanden, war auch die geeignetste zu diesem Zwecke. Es hatte dieses jedoch noch einen tieferen Grund. Almosen erscheint bei den Christen womöglich in Begleitung des Gebetes, weil es dasselbe unterstützt, für einen gottesdienstlichen Akt gilt. Jacob. 1. 27. Die Betenden sollten daher nicht mit leeren Händen zu Gott kommen, denn ein solches Gebet ist unfruchtbar [2]). Gott hat es vielmehr so geordnet, daß der Arme und der Betende zu

---

dieses ein sicherer Beweis, daß sie Almosenpfleger waren. Diese ihre Eigenschaft ist auch act. 6. 1—3 so bestimmt bezeugt, daß sie sich nicht wegklügeln läßt.

1) Hippol. can. 5. p. 66. — Die Diaconissen vermittelten auf ähnliche Weise den Verkehr zwischen dem Bischofe und den weiblichen Armen. A. C. l. 3. c. 19. Arme Wittwen d. h. alle weiblichen Armen sollten ihnen wie dem Bischofe, den Presbytern und Diaconen gehorsam sein. Doch führte ein Diacon die Aufsicht. A. C. l. 3. c. 7.

2) Cyp. de orat. dom. p. 425. f.

derſelben Zeit und an demſelben Orte zuſammen kommen [1]). Sodann erhielt zwar der Arme die materielle Gabe, geiſtig wurde jedoch Gott und Chriſtus gegeben, weßwegen der, welcher durch viel Almoſengeben bei Gott reich war, nicht arm werden konnte [2]).

Aus dieſer Verbindung des Almoſens mit dem Gebete ergab es ſich von ſelbſt, daß es ſo wenig gleichgültig war, was und wie gegeben wurde, als es gleichgültig iſt, was und wie man betet. Die kirchlichen Vorſteher hatten die Pflicht, ſich zu verſichern, ob die angebotene Gabe gerechtes Gut ſei [3]). Ein Armer, der eine Einladung oder ein Geſchenk erhielt, mußte die Erlaubniß des Diacon einholen, denn man weiß nicht, wer der Geber iſt und ob er ſich Vermögen und Unterhalt nicht auf eine ungerechte oder unerlaubte Weiſe erworben hat [4]). Doch nicht nur die Unbeflecktheit der Gabe, ſondern auch die Unbeſcholtenheit des Gebers wurde in Betracht gezogen. Gott ſah nicht auf die Opfer, welche Abel und Kain darbrachten, ſondern auf ihr Herz, und deſſen Opfer gefiel ihm, an deſſen Herz er Gefallen hatte [5]). Als darum Marcion von der Kirche abfiel, gab man ihm ſein Almoſen zurück. Ebenſo wurden die Gaben abgewieſen von Wirthen, Hurern, Räubern, Ehebrechern, Chriſtenverfolgern, Verfertigern von Götzenbildern, Dieben, ungerechten Anwälten, Zöllnern, Wagenmeiſtern, gewaltthätigen Soldaten, ungerechten Richtern,

---

1) Orig. de orat. c. 11. p. 452.

2) Lact. inst. 6. c. 12. p. 335. e.

3) Commodiani instruct. 65. Qui de malo donant. Gall. III. p. 645.

4) A. C. l. 3. c. 8.

5) Cyp. de orat. dom. p. 423. c.

Wucherern, Gotteslästerern, Gottlosen, Excommunicirten [1]). Ja, bemerkt Drey zu der Stelle, der Verfasser treibt die Strenge so weit, daß er cap. 8 geradezu sagt: wenn die Noth der Gemeinde so groß werden sollte, daß ihre Armen nur durch die Beiträge solcher Menschen erhalten werden könnten, so sei es besser Hungers zu sterben, als ihre Gaben zur Schmach Gottes und seiner Freunde anzunehmen. Um jedoch genauer würdigen zu können, von was für Menschen hier eigentlich die Rede ist, so ist noch zu beachten, daß der Verfasser c. 7 von solchen, die sich nicht bessern wollen und c. 8 von Excommunicirten spricht, die sich der Wiederaufnahme noch nicht würdig gemacht haben. Gegen diese ist die entwickelte Strenge begreiflich, theils wegen des Beispieles, theils damit sie nicht durch diese Art von Bestechung ihre Wiederaufnahme zu erkaufen schienen, anstatt sie durch eine wahre Besserung zu verdienen [2]).

Aufgedrungene Geschenke solcher Personen durften höchstens zu Holz und Kohlen verwendet werden, denn es ist billig, daß die Geschenken der Gottlosen dem Feuer, nicht aber den Frommen zur Nahrung dienen [3]).

Den Büßern wurde hingegen das Reichen von Almosen empfohlen, da es ein Mittel war ihre bußfertige Gesinnung zu constatiren und sich von dem Tode der Seele zu befreien. Zeitlicher Besitz war häufig Ursache des Abfallens und Verderbens, sie sollten ihn daher zum Mittel machen, die Schuld abzutragen und die durch ihn geschlagene Wunde zu heilen [4]).

2. Der Ertrag der Collekten wurde nicht immer so-

---

1) A. C. l. 4. c. 6—8.
2) Drey, Neue Untersuchungen S. 28.
3) A. C. l. 4. c. 10.
4) Cyp. de laps. p. 385. b.

gleich, sondern mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der Gabe und die Noth der Empfänger, bälder oder später vertheilt. Aus Nachlässigkeit des Verwalters sollte aber die Vertheilung nicht verzögert werden und blieb von Lebensmitteln den ersten Tag etwas übrig, so verschenkte man den Rest den zweiten oder dritten Tag [1]). Für gewöhnlich scheint den Laien alle Wochen, den Clerikern alle Monate Unterstützung gereicht worden zu sein [2]). Vielleicht stand damit die wöchentliche und monatliche Einsammlung des Almosens in Verbindung. Weil jedoch im dritten Jahrhundert die Eucharistie häufig täglich gefeiert wurde und bei diesem Anlasse Almosen empfangen und gegeben wurden, kam es wahrscheinlich auch täglich vor.

Im Allgemeinen galt der Grundsatz die Bischöfe sollen den Ertrag der Collekten Bedürftigen und Würdigen einhändigen. Sie sollen durch denselben den Waisen die Hilfe der Eltern, den Wittwen den Schutz des Mannes, jungen Leuten den Ehestand, dem Handwerker Arbeit, dem Schwachen Barmherzigkeit, dem Fremden Obdach, dem Hungrigen Speise, dem Dürstenden Trank, dem Nakten Kleidung, Kranken Besuch, Gefangenen Hilfe gewähren. Zudem sollen sie ihre besondere Sorge den Waisen zuwenden, damit ihnen nichts mangelt. Jungfrauen, die in das mannbare Alter eintreten, sollen sie einem Bruder zur Ehe geben, einem Knaben Geld vorschießen zur Erlernung einer Kunst. Wenn er seine Kunst auszuüben versteht, seien sie ihm zur An-

---

1) Hippol. can. 32. p. 91.

2) Ceterum presbyterii honorem designasse nos illis jam sciatis, ut et sportulis iisdem cum presbyteris honorentur et divisiones mensurnas aequatis quantitatibus partiantur. Cyp. epist. 34. p. 110. d.

ſchaffung des Werkzeuges behiflich, damit er nicht ferner der Wohlthätigkeit zur Laſt fällt, ſondern ſich ſelbſt durchbringen kann [1]). Dabei wurde aber an dem apoſtoliſchen Worte feſtgehalten: wer nicht arbeitet, ſoll nicht eſſen. Jemand, der dem Fraße und Trunke ergeben, oder ein Müßigänger war und deßhalb Noth litt, der verdiente nicht nur keine Unterſtützung, ſondern war der Kirche Gottes unwürdig. Trägheit iſt mit Recht die Mutter des Hungers [2]).

Sowohl weil die Cleriker meiſtens arm waren, als auch damit ſie frei von zeitlichen Sorgen ihrem Berufe ungetheilt leben konnten, erhielten auch ſie Unterſtützung. Die, welche der Kirche dienen, ſollen aus den Gütern der Kirche ernährt werden, nämlich Prieſter, Leviten, Vorſteher, Diener Gottes, wie ſchon im vierten Buche Moſes von den Prieſtern geſchrieben ſteht [3]).

Endlich wurden die für die Kirche und den Gottesdienſt nothwendigen Ausgaben aus dem Kirchenvermögen beſtritten. Aus den ſpöttiſchen Bemerkungen Tertullians erſieht man, daß die Gläubigen den Soldaten Geld ſchenkten, um ihre gottesdienſtlichen Verſammlungen, ſicher vor Ueberfall, abhalten zu können [4]). Für gottesdienſtliche Zwecke waren auch die Summen verwendet, die für das Begräbniß armer Gläubigen ausgegeben wurden. Wie ſehr ein anſtändiges Begräbniß den Chriſten am Herzen lag, geht daraus hervor, daß Tertullian eigens bemerkt, die monatlichen Beiträge werden zu dieſem Zwecke

1) A. C. l. 4. c. 2. cf. Epist. Clement. ad Jacob. n. 8. p. 615.

2) A. C. l. 2. c. 4. Clem. A. strom. l. 1. c. 1. p. 321. cf. l. 7. c. 12. p. 873.

3) A. C. l. 2. c. 25.

4) Tert. de fuga. c. 13. p. 199.

gesammelt [1]) und Lactantius führt da, wo er die hauptsächlichsten Ausgaben aus dem Kirchenvermögen nahmhaft macht, die Bestreitung der für ein christliches Begräbniß nothwendigen Kosten an [2]).

Die Grundsätze, welche im Einzelnen bei der Vertheilung des Almosens zur Richtschnur dienten, enthält das folgende.

§. 6. Unterstützung der Armen.

Die Armen überhaupt wurden aus dem Kirchenvermögen unterstützt [3]). „Die Vermöglichen und die, welche wollen, theilen nach Belieben mit, wie es Jedem gefällt. Das Gesammelte wird beim Vorsteher deponirt und dieser unterstützt davon Waisen, Wittwen und solche, die entweder wegen Krankheit, oder aus einer anderen Ursache in Noth sind, deßgleichen auch die Gefangenen und anwesenden Fremden, kurz er sorgt für alle Bedürftige [4]). In völliger Uebereinstimmung hiemit, bemerkt Tertullian, diese Depositа der Frömmigkeit werden verwendet zur Ernährung und zum Begräbniß der Armen, Bedürftigen, armer Waisen, betagter Gläubigen (domesticis senibus), Schiffbrüchiger, die sich in den Bergwerken, Inseln oder Gefängnissen befinden, wenn sie um des christlichen Glaubens willen solches leiden [5]). Beachtenswerth ist das Wort domesticis. Vergleicht man hiemit die Worte Cyprians: Wir sollen Almosen geben circa domesticos Dei [6]), so sieht man das

1) Tert. apol. c. 39.
2) Lact. instit. l. 1. c. 12. p. 335.
3) Iren. l. 2. c. 31. n. 3. p. 164.
4) Just. apol. c. 67. p. 270.
5) Tert. apol. c. 39. p. 94.
6) Cyp. de orat. dom p. 426. d.

Gesammelte wurde hauptsächlich und in erster Linie für die Gläubigen verwendet. Das Wort des Apostels: Lasset uns da wir Zeit haben, Gutes thun Allen, vorzüglich aber den Glaubensgenossen Gal. 6. 10, war maaßgebend.

Am sorgfältigsten und reichlichsten wurden deßhalb die wegen des Glaubens Verfolgten bedacht. Viele hatten all ihren Besitz verloren [1]) und da sie weder durch Armuth noch Verfolgung niedergeworfen, dennoch dem Herrn treu dienten und den übrigen ein Beispiel des Glaubens gaben, verdienten sie größere Liebe und Berücksichtigung [2]). Noch mehr geschah dieses den Martyrern, d. h. jenen gegenüber, die um des Namens Jesu willen in den Gefängnissen, Bergwerken und der Verbannung lebten. Zu ihrer Erleichterung oder Befreiung sollten die Gläubigen durch Arbeit, Schweiß und Abbruch am eigenen Munde sich etwas zu erübrigen suchen [3]).

Die zweite Stelle nahmen die Wittwen und Waisen ein. Doch wurden die Ersten nicht so bevorzugt, daß eine durch viele Kinder, Krankheit oder Arbeitsunfähigkeit verarmte Ehefrau nicht vor der Wittwe unterstützt worden wäre [4]). Ueberhaupt sollte sich der Bischof die Sorge für arme Kranke, bis auf die irdenen Gefäße herab, die sie bedurften, angelegen sein lassen [5]). Von ihnen sagt der Herr: Brich dem Dürftigen das Brod. Man bringe ihnen darum bei einem Besuche nicht Worte, sondern Wohlthaten.

---

1) So erging es der Familie des Origenes cf. Euseb. l. 6. c. 2. p. 389.

2) Cyp. epist. 37. p. 116. a.

3) A. C. l. 5. c. 1.

4) A. C. l. 2. c. 4.

5) Hippol. c. 25. p. 81.

Ebenso sollen die Frauen einer kranken Schwester Lebensmittel verschaffen. Vierfach wird es Gott ersetzen [1]).

Unter den übrigen Armen wurden, wie der Brief Cyprians über den Schauspieler lehrt, jene zuerst unterstützt, die nicht arbeiten konnten. Dann erst traf die Reihe die körperlich Rüstigen. Besonders jüngere Leute wurden zum unverdrossenen Arbeiten aufgefordert, um die Kirche Gottes nicht zu belasten [2]). Das Vorbild des Apostels und seine Ermahnung [3]) war so sehr Ehrensache für fromme Gläubige, daß man es von einer Wittwe, welche die Kirche nicht belastet hatte, auf der Inschrift ihres Grabes bemerkte und dabei das vom Apostel sanctionirte Wort gravare gebrauchte [4]). Auch in den Martyrerakten des Pionius heißt es: quod multis indigens nulli gravis fuisset [5]).

Ueberhaupt genügte eine treue Verwaltnng allein nicht, sondern sie sollte der klugen die Hand reichen. Die Verwalter sollten der Ursache der Armuth nachspüren und ebenso mit Berücksichtigung der Würdigkeit als Bedürftigkeit austheilen. Die, welche von Jugend auf hart und streng erzogen wurden, behandelte man nicht auf dieselbe Weise, wie die welche im Ueberfluß und Weichlichkeit aufgewachsen, später herabgekommen waren. Man gab nicht dasselbe den

---

1) Commod. instruct. 71. p. 647. Gall. III.

2) A. C. l. 2. c. 63.

3) II. Cor. 12. 13. I. Thess. 2. 9. II. Thess. 3. 8. I. Tim. 5. 16.

4) Dafnen vidua q. cum vix . . . ecclesia nihil gravavit . . . Regine vene merenti filia sua fecit vene regine matri vide que sedit vidua annos LX et eclesa nunqua gravavit unibyraque vixit annos 80 menses 5. dies 26. Marchi Monumenti etc. p. 98. (unibyra-univira, blos einmal verehelicht).

5) Ruinart. I. n. 11. p. 334.

Männern und Frauen, nicht gleichviel dem Greis und Jüngling und unter jungen kränklichen Leuten unterschied man zwischen Jenen, die sich nichts mehr verdienen und jenen, die sich zum Theil noch das Brod erwerben und helfen konnten. Ebenso untersuchte man, ob sie Kinder haben und für ihre Erziehung thätig seien, oder ob sie sie vernachlässigten. Um nicht mehr zu sagen, schließt Origenes, wer die kirchlichen Einkünfte gut verwalten will, bedarf großer Weisheit, damit er als treuer und kluger Verwalter erfunden und selig werde [1]).

Vergleicht man hiemit die Aeußerungen Cyprians, so zeigt die Uebereinstimmung beider, daß das nicht nur private Ermahnungen, sondern die in der Kirche allgemein geltenden Grundsätze waren, an welche der Bischof gebunden war. Die Laien sollten jedoch sein Verfahren nicht argwöhnisch überwachen, da ihn Gott zur Rechenschaft zieht und das Richten nicht ihnen, sondern den Priestern zusteht [2]).

2. Die Armen hatten die Obliegenheit für den Geber zu beten [3]). In diesem Behufe wurde beim Austheilen des Almosens der Name des Gebers genannt, damit die Empfänger namentlich für ihn beten konnten [4]). Aus demselben Grunde macht Cyprian die Namen derselben bekannt, wie auch die der Bischöfe, welche das in ihren Gemeinden Gesammelte ihm überschickten [5]). Es gab jedoch auch Fälle, in welchen weder der Name dessen bekannt gemacht wurde, von dem das Almosen herrührte, noch der

1) Orig. in Math. series 61. p. 145.
2) A. C. l. 2. c. 35. u. 36.
3) Pastor Herm. simil. 5. c. 3. p. 295.
4) A. C. l. 3. c. 4.
5) Cyp. epist. 60. p. 216. d.

Name des Empfängers. Manche erkundigten ſich nämlich nach dem Namen, und machten den Gebern Vorwürfe. Warum haſt du jene mir vorgezogen, da ich doch bedürftiger bin und dir näher ſtehe [1]). Man ſieht daraus zugleich, die Geber konnten ihr Almoſen einer beſtimmten Perſon zuwenden, der es dann auch durch den Verwalter eingehändiget wurde. In ſolchen Fällen ſcheint der Name beſonders verſchwiegen worden zu ſein. Im Allgemeinen wurde er aber, ſelbſt in der Liturgie [2]), genannt. Wahrſcheinlich geſchah dieſes erſt im dritten Jahrhundert, während früher der Geber nur im Allgemeinen gedacht wurde, wovon die älteſten Liturgien Zeugniß geben [4]).

Wie im Gottesdienſte für die Wohlthäter gebetet wurde, ſo hatte der Empfänger noch insbeſondere für dieſelben, wie für den Biſchof und austheilenden Miniſter zu beten. Die apoſtoliſchen Conſtitutionen legen einer Wittwe folgende Worte in den Mund: Geprieſen ſeiſt du, o Gott! Der du die Wittwe erquickt haſt, ſegne Herr und verherrliche den, der es ihr gegeben und ſeine That ſteige in Wahrheit zu dir empor, und gedenke ſeiner gnädig am Tage ſeiner Heimſuchung. Auch den Biſchof (ſegne), der nach deinem Willen (die Gaben) ausgetheilt und angeordnet hat, daß mir der alten, armen Wittwe, das dienliche Almoſen zu Theil werde, gib ihm Herrlichkeit und den Kranz des Ruhmes an dem Tage, an welchem deine Heimſuchung ſich enthüllt. Aehnlich bete ſie auch für den der ihr das Almoſen einhändigte [4]).

---

1) A. C. l. 3. c. 14.
2) Cyp. l. c.
3) cf. Probſt Liturgie S. 263 und 327.
4) A. C. l. 3. c. 13.

Allen aus dem Kirchenvermögen Unterstützten war das Betteln untersagt. Es gab unter den armen Wittwen solche, die sich durch unverschämtes Betteln und unersättliches Nehmen auszeichneten. Nicht zufrieden mit der kirchlichen Unterstützung, gingen sie von Haus zu Haus und brachten Manche dahin, daß sie erklärten, unter diesen Umständen geben sie kein Almosen mehr. Derartigen Unfug suchte man zu beseitigen. Man hielt ihnen das Beispiel der Wittwe im Evangelium vor und forderte sie zum spinnen auf, um dadurch Andere zu unterstützen, statt selbst von Almosen zu leben, und verlangte, sie sollen von ihrem ungeordneten Wandel ablassen. Wollten sie aber dem Befehle des Bischofes, der Priester, Diaconen und Diaconissen keine Folge leisten, wollten sie, von Jemand zum Essen, oder zum Empfang einer Gabe eingeladen, sich nicht nach der Vorschrift des Diacon richten: so wurden sie durch Fasten gestraft, oder aus der Zahl jener, die kirchliche Unterstützung genossen, ausgeschlossen [1]).

Wie es scheint wurden arme Wittwen öfter zum Essen eingeladen. Es geschah dieses gewöhnlich an Sonntagen [2]). Der, welcher sie bewirthete, sollte sie nach Reichung von genügender Speise nebst Trank vor Sonnenuntergang entlassen, und wenn es mehrere waren, darauf achten, daß jede Unordnung verhindert wurde.

3. Zunächst hatten christliche Arme auf Unterstützung zu rechnen, bei großer Noth wurden ihrer aber auch Heiden,

---

1) A. C. l. 3. c. 7. p. 778 u. 779.

2) De die dominica quid dicis? si non ante locavit, Excita de turba pauperem, quem ad prandium ducas. In tabulis spes est vestra de Christo refecto. Commod. instruct. n. 61. p. 644. Gall. III.

überhaupt Nicht-Gläubige theilhaftig. Pontius berichtet von Cyprian, da Seuche und Tod furchtbar wütheten, Leichen und Sterbende untereinander da lagen und die Lebenden sich flüchteten, habe er die Gemeinde versammelt, ihr durch Beispiele aus der h. Schrift die Uebung der Barmherzigkeit ans Herz gelegt und im Verlaufe der Rede bemerkt, das sei nichts Großes, wenn man blos den Gläubigen mit Liebeswerken zu Hilfe eile. Der sei hingegen vollkommen, der auch dem Zöllner und Heide beistehe, und Böses mit Gutem aufwiegend die Feinde liebe. Es wurden sofort Dienstleistungen und Gaben aller Art den Bedrängten gereicht [1]). Als die Pest in Alexandrien und Egypten schreckliche Verheerungen anrichtete und die Heiden die Ihrigen erbarmungslos verließen, nahmen sich, durch den großen Bischof Dionysius von Alexandrien angefeuert, die Christen der Verlassenen selbst mit Aufopferung ihres Lebens an. Presbyter, Diaconen und Laien holten sich bei Uebung dieser Liebeswerke den Tod [2]). Nicht anders war es, als unter Maximinus die Pest ausbrach. Die Verfolgungsdecrete beantworteten die Christen mit Pflege und Unterstützung kranker und halbverhungerter Heiden, so daß Alle den Gott der Christen lobten und bekannten, sie allein haben sich in der That und durch Werke als fromme Gottesverehrer erprobt [3]).

§. 7. Unterstützung des Clerus, der Diaconissen und gottgeweihten Jungfrauen.

Jene unter den Gläubigen, die vollkommen werden wollten, verkauften ihre Güter, brachten den Erlös der

1) Pontius vita Cypriani. Ruinart II. n. 9. p. 31.
2) Euseb. h. e. l. 7. c. 22.
3) Euseb. l. 9. c. 8. n. 5. p. 689.

Kirche und wurden, soweit dieses nöthig war, von ihr unterstützt. Zu den Vollkommenen sollten aber, ihrem Berufe entsprechend, die Cleriker gehören, weßwegen sie sich häufig alles eigenen Besitzes entäußerten [1]). Denn wenn der, welchem sein Heil am Herzen lag, allen weltlichen Geschäften entsagen, all das Seinige verkaufen sollte, um die Eine wahre Perle zu kaufen [2]): so ergibt sich der Schluß auf die Cleriker leicht. Die Priester und Diener Gottes hatten kein irdisches Erbtheil, weil ihr Erbe der Herr war [3]), weil sie dem Altare und Gott dienten [4]).

Großer Besitz und Verwaltung eines bedeutenden Vermögens erschien dem clericalen Stande und seiner Beschäftigung so widersprechend, daß der der Deposition schuldig erklärt wurde, welcher weltliches Sinnen und Trachten in sich aufnahm [5]). Frei von aller Sorge für das Zeitliche, sollte der Cleriker blos dem Himmlischen leben [6]). Cyprian stellt den allgemeinen Satz auf, der kann von der Welt nicht besiegt werden, welcher in der Welt nichts besitzt, wodurch er besiegt werden könnte. Frei und ungebunden folge man Christus, wie die Apostel und nach ihnen Viele es gethan haben, die Alles zurücklassend durch die engsten Bande mit Christus verknüpft, ihm folgten. Wie können die aber Christus folgen, welche durch die Bande des Eigenthums gefesselt sind, wie können die nach dem Himmel verlangen, welche durch irdische Begierden niedergedrückt werden? Sie

---

1) Orig. in Math. tom. 15. n. 15. p. 213.
2) Recognit. l. 3. c. 62. p. 1309.
3) Orig. in Num. hom. 21. n. 2. p. 480.
4) Iren. l. 4. c. 8. n. 3. p. 237.
5) Can. apost. c. 81.
6) Cyp. epist. 66. p. 246. c.

glauben zu beſitzen und werden beſeſſen, ſie ſind nicht Herren, ſondern Sclaven ihres Gottes [1]).

Bei ſolcher Anſchauung erklärt es ſich leicht, wie Euſebius von Solchen berichten kann, die vor dem Eintritt in den geiſtlichen Stand alle ihre Güter den Armen ſchenkten [2]). und man erkennt aus ſeinen Worten, das war nicht etwa eine ſeltene Ausnahme, ſondern das Gewöhnliche. Von Origenes iſt bekannt, wie er ſelbſt ſeine Bibliothek weggab und von dem Erlöſe lebend, ſich zur höchſten Spitze der evangeliſchen Armuth erhoben hatte [3]). Sein Schüler Gregor Thaumaturgus hatte nicht nur alles Eigenthum verſchenkt, ſondern wollte nicht einmal einen eigenen Begräbnißort [4]) und Cyprian hatte beim Eintritt in die Kirche all das Seinige den Armen ausgetheilt.

Die nothwendige Folge deſſen war, daß ſie ihren Unterhalt von der Kirche bezogen. Ohne frühere Belegſtellen hiefür zu wiederholen, verordnet der 41. apoſtoliſche Kanon, der Biſchof ſoll das Kirchenvermögen zu Gunſten der Armen verwalten, wenn er aber ſelbſt arm ſei, dürfe er das Nothwendige für ſich und zur Uebung der Gaſtfreundſchaft nehmen, denn, wer dem Altare diene, werde vom Altare erhalten [5]). Wie es ſich verhielt, wenn der Biſchof

1) Cyp. de laps. p. 376. c.

2) Euseb. h. e. l. 3. c. 37.

3) Euseb. h. e. l. 6. c. 3. n. 5.

4) Gregor Nyss. vit. Greg. c. 28. p. 466. Gall. III. Ruinart II. n. 2. p. 23.

5) Auf daſſelbe Schriftwort hinweiſend, verlangen die Clementinen, die Gemeinde ſoll den Clerus erhalten. Auf die Frage, das umſonſt gegebene Wort wird alſo verkauft? antworten ſie, das ſei ferne. Blos der, welcher eigene Mittel beſitzt, und doch von der Gemeinde Unterſtützung annimmt, verkauft das Wort, nicht aber der, welcher arm den Unterhalt empfängt. Clem. hom. 3. n. 71. p. 661.

eigenes Vermögen besaß, darüber gibt der 40. apostolische Kanon Aufschluß, der folgende Anordnung trifft. Wenn der Bischof auf dem Todbette liegt und das vorhandene Vermögen theils offenbar dem Bischofe, theils offenbar der Kirche gehört, hat er das Recht sein Eigenthum, welchen und wie er es will, zu hinterlassen und er soll dasselbe nicht unter dem Vorwande, es sei Kirchenvermögen, verlieren, denn bisweilen hat er Frau und Kinder, Verwandte und Gesinde. Und es ist gerecht vor Gott und den Menschen, daß weder die Kirche einen Schaden erleide, weil man nicht weiß, was dem Bischofe gehört, noch der Bischof, oder seine Angehörigen, unter dem Vorgeben, das sei Kirchenvermögen, benachtheiliget werden. Drey glaubt, dieser Kanon sei der Synode von Antiochien anno 341 entnommen [1]), weil sie ähnliche Bestimmungen traf. Hefele gesteht, die Meinung habe Vieles für sich, doch sei die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß umgekehrt das antiochenische Concil aus unserem Kanon geschöpft habe.

Durchschlagende Gründe haben wir allerdings für die letzte Annahme nicht, halten sie aber für die wahrscheinlichere, weil gerade jene Bestimmungen, die einer späteren Zeit angehören, im apostolischen Kanon fehlen, im antiochenischen aber aufgenommen sind. Dahin gehört die Anordnung über die Verwendung „der Einkünfte der Kirche oder der Früchte ihrer Felder," welche der apostolische Kanon nicht hat. Im Jahre 341 besaßen die Kirchen jedenfalls Grundstücke und mehr Grundstücke als im Zeitalter der Verfolgungen. Daher ist es ebenso erklärlich, daß die antiochenische Synode diesen Zusatz dem älteren

1) Can. 24 u. 25. cf. Hefele Conciliengesch. I. S. 500.

2) Hefele Conciliengeschichte I. S. 772.

apostolischen Kanon beifügte, als es schwer zu begreifen wäre, warum der Verfasser des apostolischen Kanon ihn weggelassen haben sollte, wenn er aus dem antiochenischen geschöpft hätte [1]). Nach unserem Ermessen ist darum der 39., 40. und 41. apostolische Kanon älter als der 24. und 25. antiochenische und fällt die Abfassungszeit derselben vor das 4. Jahrhundert.

2. Die Bischöfe hatten aber auch das Recht und die Pflicht dem übrigen Clerus einen Theil von dem Kirchenvermögen zu geben und wenn durch seine oder eines Priesters Schuld ein Cleriker an dem Nothwendigen Mangel litt, sollte er ausgeschlossen und bei hartnäckigem Verharren deponirt werden. Daß von den Bischöfen und Presbytern die Rede ist, kann nach dem Vorausgegangenen als

---

1) Ferner verlangt der 24. Kanon der antiochenischen Synode, die Priester und Diaconen sollen wissen, was dem Bischof, was der Kirche gehört, während der apostolische Kanon eine Unwissenheit in dieser Beziehung voraussetzt, so daß zwischen der Abfassung des Einen und Anderen hierüber Bestimmungen getroffen wurden. Der liber pontificalis läßt aber den Papst Lucius verordnen, es sollen zwei Presbyter und drei Diaconen beständig in der Nähe des Bischofes sein propter testimonium ecclesiasticum.

Der apostolische Kanon redet von der Frau des Bischofes, der antiochenische schweigt hierüber. Da aber im 4. Jahrhundert verehelichte Bischöfe seltener waren als im dritten, ist es begreiflich, warum die antiochenische Synode das Wort Frau wegließ. Nicht einzusehen wäre aber, weßwegen ein aus ihr schöpfender Verfasser es aufgenommen haben sollte.

Nach dem apostolischen Kanon sollen die Priester und Diaconen nichts ohne Wissen des Bischofes thun. Nach dem antiochenischen Kanon verwaltet der Bischof die Einkünfte der Kirche „nach der Meinung der Priester und Diaconen". Die Vorschrift des apostolischen Kanon, demgemäß der Bischof die Vollgewalt besitzt und sich der Diaconen und Presbyter als seiner Organe bedient, ist offenbar die ältere.

kein Merkmal einer späteren Abfassung angesehen werden [1]) und ebenso wenig weist die Vernachlässigung der Cleriker auf die Bischöfe als „vornehme Herrn" in der nachconstantinischen Zeit hin [2]). Von Bischöfen seiner Zeit sagt Cyprian: Episcopi plurimi, quos et hortamento esse oportet ceteris et exemplo, divina procuratione contemta, procuratores rerum saecularium fieri, derelicta cathedra, plebe deserta, per alienas provincias oberrantes, negotiationis quaestuosae nundinas aucupari, esurientibus in ecclesia fratribus, habere argentum largiter velle, fundos insidiosis fraudibus rapere, usuris multiplicantibus fenus augere [3]).

Die Gaben bestanden theils in den gewöhnlichen sonntäglichen Opfern, theils in den Erstlingen und Zehnten, so weit solche gereicht wurden. Das zweite Buch der apostolischen Constitutionen verordnet noch die unterschiedslose Vertheilung der Zehnten, Erstlinge und Opfer überhaupt an Arme wie Cleriker an [4]). Nach dem siebenden Buche soll hingegen der Zehnten den Armen, die Erstlinge den Priestern gehören [5]). Das achte Buch weist die Erstlinge den Bischöfen, Priestern und Diaconen, die Zehnten den übrigen Clerikern, Jungfrauen, Wittwen und Armen zu [6]).

Nicht alle Cleriker erhielten die gleichen Theile. Das achte Buch der apostolischen Constitutionen enthält folgende Scala. Die Eulogien, welche von der Feier der Mysterien

1) Can. apost. c. 59.

2) Drey l. c. S. 303.

3) Cyp. de laps. p. 374. b. Origenes klagt häufig über die ungerechte Verwaltung mancher Bischöfe und ebenso Hermas Simil. 9. n. 26.

4) A. C. l. 2. c. 25 u. 34.

5) A. C. l. 7. c. 29.

6) A. C. l. 8. c. 30.

übrig blieben, vertheilten die Diaconen nach dem Willen des Bischofes und der Priester dem Clerus. Der Bischof erhielt vier Theile, der Presbyter drei, die Diaconen zwei, die übrigen aber, Subdiaconen, Lektoren, Cantoren, Diaconissen je einen Theil [1]). Dieser Kanon mag dem vierten Jahrhundert angehören, er setzt jedoch nur fest, was schon im dritten Jahrhundert und zwar nicht nur bezüglich der Eulegien vorhanden war. Abgesehen von den Agapen, bei welchen die Priester zwei Theile erhielten, ließ Cyprian einigen Lektoren, die sich auszeichneten, Beiträge zukommen, die gewöhnlich blos den Presbytern ertheilt wurden [2]), woraus deutlich hervorgeht, es fand schon zu seiner Zeit eine Abstufung in der Unterstützung der Cleriker statt.

3. Wittwen und Jungfrauen, die sich dem Berufe der Diaconissen widmeten, erhielten den Unterhalt von der Kirche, weil sie ihr, wie die Cleriker, dienten [3]). Jedoch auch jene gottgeweihten Jungfrauen, die nicht zu den Diaconissen gehörten, waren Gegenstand der besonderen bischöflichen Vorsorge, obwohl aus dem Faktum, daß ein Bischof eine noch nicht 20jährige Jungfrau in das Viduat aufnahm [4]), auf eine reichlichere Unterstützung und gesichertere Existenz der unter die Diaconissen Aufgenommenen geschlossen werden darf. Als gottgeweihte Personen gaben sie wahrscheinlich ihr Vermögen den Armen, trat nun Krankheit oder Arbeitsunfähigkeit ein, so fielen sie der Kirche zur Last. In den Martyrakten des h. Theodot werden nämlich die Namen von drei Jungfrauen genannt

1) A. C. l. 8. c. 31.
2) Cyp. epist. 34. p. 110. d.
3) A. C. l. 8. c. 31.
4) Tert. de vel. virg. c. 9. p. 19.

mit dem Beisatze: et has tres apotactitae dicuntesse suas, sicuti revera sunt [1]). Papebroch glaubt, sie seien apotactitae oder renuntiantes genannt worden, weil sie auf all ihr Vermögen verzichteten und in apostolischer Armuth lebten.

§. 8. Opfer für die Kirche.

Ein Theil der gesammelten Gaben wurde zu gottesdienstlichen Zwecken verwendet. Die Erbauung von Kirchen und der Schmuck der Altäre verursachte ebenso Kosten, wie die Ausgrabung der Krypten und Loculi in den Cömeterien, von welchen die ersten unter Umständen nicht blos zu Privatbegräbnissen sondern auch zu Versammlungsorten bei Abhaltung des Gottesdienstes dienten. Zum Behufe der Beleuchtung beim Gottesdienste und den Agapen war Wachs und Oel, bei der Taufe Honig und Milch, bei der Firmung Chrisam nöthig. Deßgleichen wurde Weihrauch bei den Begräbnissen, vielleicht auch bei der Liturgie verwendet. Niemand wird darum das Opfern von solchen Gegenständen in Abrede stellen wollen, wie denn auch das siebente Buch der apostolischen Constitutionen c. 29 von dem Opfer von Oel und Honig spricht. Vollständig zählt der dritte apostolische Kanon diese Gaben auf.

Die Feier der Eucharistie verlangte ferner Brod und Wein. Da alle anwesenden Gläubigen communicirten, war der Betrag nicht so unbedeutend, daß etwa der Bischof denselben aus seinem Privatvermögen bestreiten konnte; um um so weniger als die meisten derselben selbst arm waren. Die Gläubigen schafften deßwegen das Nothwendige durch

1) Ruinart II. n. 19. p. 301.

freiwillige Gaben bei. Das sind die Gaben, welche in bevorzugter Weise „Opfer„ genannt wurden, obwohl sie diesen Namen im vollen Sinne des Wortes erst durch die Consecration des Priesters erhielten. Im weitesten Sinne nannte man sogar jedes Almosen Opfer, weil, wie Cyprian erklärend sagt, das was den Armen gegeben wurde, Gott gegeben wurde [1]).

Die Verbindung, in welcher diese Gaben mit dem eucharistischen Opfer stehen, sofern sie die Materie desselben bilden, war auch die Ursache warum sie zur Zeit des Gottesdienstes dargebracht wurden; denn Cyprian tadelt jene Reichen, welche den Gottesdienst ohne Opfergaben besuchten und von den Opfern, welche die Armen gebracht hatten, in Empfang nahmen [2]). Anders verhielt es sich mit den Almosen für die Armen. Nach Justin gehörten sie nicht zur Liturgie, denn er, der ihren Verlauf beschreibt, erwähnt derselben nachträglich. Tertullian spricht von monatlichen Beiträgen und macht schon damit kund, daß sie nicht zur Feier der Eucharistie selbst, die wenigstens alle Sonntage gehalten wurde, nothwendig gehörten.

Auch der Ort, auf welchem Brod und Wein niedergelegt wurden, unterscheidet sich von dem der übrigen Almosen. Sie wurden, seit den Tagen der Apostel, auf den Altar gebracht. Im Verlauf der Zeit schlich sich der Mißbrauch ein, auch andere Gaben daselbst niederzulegen, wogegen jedoch Einsprache erhoben wurde. Der dritte, sehr

---

1) Cyp. de orat. dom. p. 426 e. de opere et eleem. p. 482. c. Razinger ist von seinem Gegenstande so eingenommen, daß er Stellen, in welchen offenbar von der Eucharistie die Rede ist (z. B. Tert. ad ux. l. 2. c. 9), auf Almosenopfer deutet.

2) Cyp. de op. et elee. p. 482. a.

alte, apoſtoliſche Kanon ſetzt nämlich feſt: Wenn ein Biſchof oder Presbyter gegen die Anordnung des Herrn bei den Opfern etwas Anderes auf den Altar bringt, es ſei Honig oder Milch, oder ſtatt Wein Obſtmoſt oder Eingemachtes (ἐπιτηδευτά) oder Vögel, oder Thiere, oder Hilſenfrüchte, werde er als gegen die Anordnung des Herrn handelnd, ausgeſchloſſen [1]." Der folgende Canon geſtattet friſche Aehren und Trauben, wenn die rechte Zeit dafür da iſt, ſowie Oel zur Beleuchtung und Weihrauch auf den Altar zu legen. Oel und Weihrauch gehörten zur Feier des Gottesdienſtes, weßwegen ſie auf den Altar gelegt werden durften. Weil das bei den übrigen Früchten und Erſtlingen nicht der Fall war, war ihr Niederlegen auf dem Altare verboten. Der vierte Kanon kann demnach ein Zuſatz zu dem ſpäteren ſein, dem Zuſammenhange nach muß er es aber nicht ſein.

1) Can. apost. c. 3.

3.

Ueber die Grundsätze, welche die Kirche in den ersten Jahrhunderten bei Zulassung zur Buße für die schweren Sünden und bei Ertheilung der Lossprechung von denselben befolgte.

Von Lic. Fechtrup in Münster.

Wenn wir hier von schweren Sünden sprechen, so verstehen wir darunter jene drei, welche unter dem Namen der kanonischen bekannt sind, nämlich Unzucht, Idololatrie und Mord. Es unterliegt keinem Zweifel, daß, wenn die alte Kirche für diese Sünden Buße auferlegte, diese nur die öffentliche war, so lange wenigstens jener, der sich eines solchen Vergehens schuldig gemacht hatte, nicht schon einmal in der Zahl der öffentlichen Büßer gestanden hatte. Ganz anders aber verhält sich die Sache, wenn wir fragen, zunächst, ob in der Kirche stets der Grundsatz geherrscht habe, allen, die zum ersten Male in eine jener Sünden fielen, öffentliche Buße aufzuerlegen und in Folge dieser Buße Verzeihung derselben zu gewähren; und ferner, ob jene, die nach einmal geleisteter öffentlichen Buße das Unglück hatten, wiederum eine solche schwere Sünde zu begehen, wenn auch nicht durch öffentliche so doch durch Privatbuße von der Kirche Vergebung erlangen konnten. In der Beantwortung

dieſer beiden Fragen gehen die chriſtlichen Archäologen diametral auseinander. Unter ſolchen Umſtänden rechtfertigt es ſich von ſelbſt, jene beiden Fragen einer erneuten Unterſuchung zu unterziehen. Wenn wir ſie in einer von der gegenwärtig herrſchenden Anſchauung vielfach abweichenden Weiſe beantworten, ſo glauben wir, daß nur das Gewicht der Gründe uns dazu beſtimmt habe.

I.

Was die Frage angeht, ob in der alten Kirche ſtets der Grundſatz Geltung gehabt habe, den ſchweren Sünder zur Buße und nach geleiſteter Buße durch die Abſolution zur Kirchengemeinſchaft wieder zuzulaſſen, ſo wird dieſelbe mit Rückſicht auf die Kirche des Orients von den chriſtlichen Alterthumsforſchern einſtimmig bejaht; und es ſind in der That die Zeugniſſe aus derſelben ſo klar, daß ſie keinen Zweifel zulaſſen. Wir können uns daher einer näheren Begründung überheben [1]).

Um von der Praxis der Kirche des Abendlandes in dieſem Punkte ein klares Bild zu gewinnen, müſſen wir dieſelbe an verſchiedenen Orten und zu verſchiedenen Zeiten betrachten. Beginnen wir unſere Unterſuchung mit den Grundſätzen, welche die römiſche Kirche befolgte. Denjenigen, welche annehmen, daß in derſelben ſtets dem ſchweren Sünder Buße und Verzeihung gewährt ſei, erwächſt eine große Schwierigkeit aus Tertullians Schrift de pudicitia, zu deren Wegräumung die verſchiedenſten Wege eingeſchlagen ſind.

---

1) Vgl. Frank, die Bußdisciplin der Kirche. S. 834 ff., wo ſich die Zeugniſſe zuſammengeſtellt finden.

Gleich im 1. Kapitel dieſes Buches heißt es nämlich: Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium, Pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto [1]). Die ganze Schrift argumentirt dann gegen die Vergebbarkeit der Unzuchtſünden. Im 4., 5. und 6. Kapitel ſucht Tertullian dieſelbe dadurch zu erweiſen, daß er die Unzuchtſünden mit Idololatrie und Mord auf eine Stufe ſtellt, ja ſie ſogar für die größte unter den dreien erklärt [2]). Mit den lebhafteſten Worten und in den verſchiedenſten Wendungen hält er ſeinen Gegnern ihre Inconſequenz vor, da ſie der einen Sünde, die mit den anderen ſo innig verbunden iſt, Verzeihung angedeihen laſſen, während ſie den Götzenverehrern und Mördern zwar die Buße nicht aber die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinſchaft gewähren. Hören wir ſeine Worte: Quis eam (die Unzucht) talibus lateribus (nämlich Götzendienſt und Mord) inclusam, talibus costis circumfultam a cohaerentium corpere divellet, de vicinorum criminum nexu, de propinquorum scelerum complexu, ut solam eam secernat ad poenitentiae fructum? Nonne hinc idololatria, inde homicidium detinebunt; et si qua vox fuerit, reclamabunt: noster hic cuneus est, nostra compago. Ab idololatria metamur, illa distinguente coniungimur, illi de medio emicanti adunamur; concorporavit nos scriptura divina,

1) Tertull. opp. ed. Oehler. Lips. 1853. Bd. I. S. 792.

2) Cap. 5.: Pompam quandam atque suggestum aspicio moechiae, hinc ducatum idololatriae antecedentis, hinc comitatum homicidii insequentis. Inter duos apices facinorum eminentissimos sine dubio digna consedit. S. 799.

litterae ipsae glutina nostra sunt, iam nec ipsa sine nobis potest. Ego quidem idololatria saepissime moechiae occasionem subministro. . . Ego quoque homicidium nonnumquam moechiae elaboro. . . Igitur aut nec illis aut etiam nobis poenitentiae subsidia convenient. Aut detinemus eam aut sequimur. Haec ipsae res loquuntur. Si res voce deficiunt, adsistit idololatres, adsistit homicida, in medio eorum adsistit et moechus; pariter de poenitentiae officio sedent in sacco et cinere inhorrescunt, eodem fletu gemiscunt, eisdem precibus ambiunt eisdem genibus exorant, eandem invocant matrem. Quid agis, mollissima et humanissima disciplina? Aut omnibus eis hoc esse debebis (beati enim pacifici), aut si non omnibus, nostra esse. Idololatram quidem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis, idololatriae successorem, homicidae antecessorem, utriusque collegam. Personae acceptatio est, miserabiliores poenitentias reliquisti. Plane, si ostendas, de quibus patrociniis exemplorum praeceptorumque coelestium soli moechiae et in ea fornicationi quoque ianuam poenitentiae expandas, ad hanc iam lineam dimicabit nostra congressio [1]). Nachdem er dann geſagt hat, das N. T. mit ſeiner größeren Sittenſtrenge, nicht mehr das Alte ſei maßgebend, fährt er alſo fort: Ceterum si qua nobis exempla in sinu plaudent, non opponentur huic quam defendimus disciplinae. Frustra enim lex suprastructa est, origines quoque delictorum, id est concupiscentias et voluntates, non minus quam facta condemnans, si ideo hodie conceda-

1) Cap. 5. 6. S. 799 f.

tur moechiae venia, quia et aliquando concessa est. Cui emolumento hodie plenior disciplina coercetur, nisi ut a maiore forsitan lenocinio tuo indulgeatur? Dabis ergo et idololatrae et omni apostatae veniam, quia et populum ipsum totiens reum ipsorum totiens invenimus retro restitutum. Communicabis et homicidae, quia et Nabothae sanguinem Achab deprecatione delevit, et David Uriae caedem cum causa eius moechia confessione purgavit. . . Utique enim dignum est peraequari nunc quoque gratiam circa omnia retro indulta, si de pristino aliquo exemplo venia moechiae vindicatur [1]). Dann zur Widerlegung des Arguments übergehend, welches gegnerischerseits aus den neutestamentlichen Parabeln vom verlornen Schafe, verlornen Groschen und verlornen Sohne hergenommen wurde, sagt er: Nam si Christianus est, qui acceptam a Deo patre substantiam utique baptismatis, utique spiritus sancti et exinde spei aeternae longe evagatus a patre prodigit ethnice vivens, si exutus bonis mentis etiam principi saeculi (cui alii quam diabolo?) servitium suum tradidit, et ab eo porcis alendis immundis, scilicet spiritibus curandis, praepositus resipuit ad patrem reverti, iam non moechi et fornicarii, sed idololatrae et blasphemi et negatores et omne apostatarum genus hac parabola patri satisfacient et elisa est verissime hoc magis modo tota substantia sacramenti [2]). Und kurz nachher bemerkt er zum Schluß seiner Auseinandersetzung über die drei Parabeln: Ceterum si in hoc gestit diversa pars ovem et drachmam et filii luxuriam Christiano

1) Cap. 6. S. 801 f.
2) Cap. 9. S. 810.

peccatori configurare, ut moechiam et fornicationem poenitentia donent, aut et ceter adelicta pariter capitalia concedi oportebit, aut paria quoque eorum moechiam et fornicationem inconcessibilia servari [1]).

Niemand, der die angeführten Stellen, welche wir alle mit Fleiß herausgehoben haben, ohne Vorurtheil lieſt, kann verkennen, daß Tertullians Gegner wirklich die Praxis hatten, den Götzenverehrern und Mördern die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinſchaft zu verweigern. Es ſcheint uns daher unmöglich, mit Morinus [2]) anzunehmen, Tertullian habe ſeinen Gegnern eine andere Praxis angedichtet, als ſie in der That hatten, um einen entſchiedenern Schlag gegen ſie führen zu können, und ebenſo wenig können wir mit Probſt [3]) ihn einer Unredlichkeit zeihen, da er wohl eingeſehen habe, daß das in Rede ſtehende Edikt mit der Praxis der Katholiken nicht in Widerſpruch ſtand, es aber nicht habe einſehen wollen, um den Papſt einer Inconſequenz zeihen zu können. Tertullian hätte doch offenbar ſeiner eigenen Sache geſchadet, wenn er der Wahrheit, die jeder ihm entgegen halten konnte, ſo plump ins Antlitz geſchlagen hätte. Wer will das aber von dem klugen und wohl berechnenden Montaniſten annehmen?

Es fragt ſich nur, gegen wen die Schrift de pudicitia gerichtet iſt. Peters [4]) meint, dieſelbe ſei gegen die Laxen aus dem Lager der Montaniſten geſchrieben, welche den Unzuchtſündern Verzeihung ihrer Sünden und Wiederaufnahme in die Kirche gewährten. Allein es ſcheint uns

1) Ebendaſ. S. 812.
2) Commentarius de poenit. lib. IX. cap. 20.
3) Tüb. Theol. Quartalſchr. 1868. S. 180.
4) Bonner Theol. Lit.-Bl. 1868. S. 726 f.

aus der Schrift selbst aufs unzweideutigste hervorzugehen, daß sie zur Bekämpfung eben jenes peremptorischen Ediktes gegen den Aussteller desselben und seine Anhänger verfaßt ist. Tertullian sagt nämlich von seinen Gegnern, daß sie die Frucht der Buße, die Verzeihung, in ihre Gewalt gegeben wähnten, und stellt sie seiner Partei schroff gegenüber [1]). Wenn er dann ferner die bekämpfte Disciplin anredet: Quid agis mollissima et humanissima disciplina? Aut omnibus eis hoc esse debebis . . . aut si non omnibus offenbar *nostra* esse [2]), so ist, daß er nicht zu Anhängern des Montanismus spricht. Auch zeigen alle Gründe, welche Tertullian als die seiner Gegner bekämpft, daß ein principieller Unterschied zwischen diesen und seiner Sekte obwaltete. Daß die diversa pars, quae gestit ovem et drachmam et filii luxuriam Christiano peccatori configurare, ut moechiam et fornicationem poenitentia donent, und von der er fordert, daß sie entweder auch die übrigen Kapitalverbrechen nachlasse oder die gleichschweren Unzuchtsünden nicht verzeihe [3]), daß diese diversa pars die Katholiken seien, muß selbst Peters zugestehen; doch glaubt er die Schwierigkeit, die hieraus gegen seine Ansicht entsteht, dadurch beseitigen zu können, daß er sagt: „er fühlt, daß ihm der Boden unter den Füßen wankt, bricht sofort ab und kehrt zu seinem eigentlichen Thema zurück." Freilich bricht er ab, aber nicht, weil ihm der Boden unter den Füßen wankt,

1) Cap. 3.: Merito itaque opponunt, quoniam huius poenitentiae fructum, id est veniam, in sua potestate usurpaverunt. Quantum enim *ad illos*, a quibus pacem humanam consequitur. Quantum autem *ad nos*, qui solum Dominum meminimus delicta concedere, et utique mortalia, non frustra agetur. S. 797.

2) Cap. 5. S. 800.

3) Cap. 9. S. 812.

ſondern weil er die Inconſequenz ſeiner Gegner ſchon ſattſam getadelt hat. Sed plus est, ſagt er, quod nihil aliud argumentari licet citra id de quo agebatur. Daß er wirklich hinreichend die Inconſequenz zum Kampfe ausgebeutet hat, bezeugen die vorher angeführten Stellen. — Durch nichts wird überdies die Annahme geſtützt, Tertullian habe verſchiedene Gegner vor ſich gehabt; die ganze Anlage der Schrift zeigt vielmehr, daß er nur eine Klaſſe von Gegnern bekämpfte, die Katholiken. Denn wenn er ſeinen Gegner apostolicus nennt [1]) und ihn tadelt, daß er, weil dem Petrus die Gewalt zu binden und zu löſen gegeben ſei, die Folgerung ziehe, daß auch auf ihn jene Gewalt übergegangen ſei, da dieſelbe doch nur dem Petrus, nicht der Kirche verliehen ſei, und dann fortfährt: Quid nunc et ad ecclesiam et quidem tuam, psychice? Secundum enim Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet aut apostolo aut prophetae. Nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus. . . Illam ecclesiam congregat, quam Dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis, qui in hanc fidem conspiraverint, ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, *non ecclesia numerus episcoporum* [2]), ſo iſt klar genug, daß gegen niemand anders als gegen die Katholiken und beſonders gegen den, der das peremptoriſche Edikt zu Gunſten der Unzuchtſünden erlaſſen hatte, die ganze Argumentation des Tertullian gerichtet iſt.

Bei Beantwortung der Frage nach dem Urheber des Ediktes

1) Cap. 21. S. 842.
2) Ebendaſ. S. 843 f.

gehen die Meinungen wiederum aus einander. Einige, Katholiken wie Proteſtanten, halten einen Biſchof von Karthago dafür. In neueſter Zeit iſt dieſe Anſicht wieder von Peters vertreten worden [1]). Es kann freilich nicht geleugnet werden, daß die Worte: **alii ad metalla confugiunt et inde communicatores revertuntur** [2]) auf Afrika hinweiſen, allein für jene Anſicht iſt damit nichts gewonnen. Es war eben ganz natürlich, daß Tertullian die Beiſpiele für die ſchlimmen Folgen der Fürbitte der Märtyrer, die, wie es ſcheint, in dem Edikte geſtattet war, aus ſeiner Nähe herbeiholte, aus der afrikaniſchen und nicht etwa aus der römiſchen Kirche. Auch nennt er die Kirche, deren Anordnungen er bekämpft, eine **ecclesia Petri propinqua,** doch damit iſt keineswegs die karthagiſche, ſondern die ganze katholiſche Kirche gemeint, wie der Zuſammenhang deutlich ergiebt. Der Urheber des Ediktes hatte nämlich für die Kirche die Gewalt der Sündenvergebung in Anſpruch genommen und berief ſich unter anderem darauf, daß dem Petrus, dem Fundamente der Kirche, dieſe Gewalt vom Herrn verliehen ſei. Tertullian beſtreitet der Kirche dieſes Recht und begegnet beſonders dem Argumente, welches von der Gewalt des Petrus hergenommen war, dadurch, daß er behauptet, dieſe ſei nur dem Petrus perſönlich, als **homo spiritalis** verliehen worden, nicht aber in Petrus jeder Kirche, die mit ihm zuſammenhange. Mit Unrecht führe daher der Urheber des Ediktes zur Begründung der von ihm beanſpruchten Binde- und Löſegewalt die dem Petrus verliehene Macht an [3]). Die **ecclesia Petri propinqua** iſt keine andere, als jene, welche er gleich nachher

1) Bonner Theol. Lit.-Bl. a. a. O.
2) Cap. 22. S. 845.
3) Vgl. Cap. 21. S. 843.

die Kirche des Pſychikers nennt, jene Kirche, welche die Menge der Biſchöfe ausmacht (ecclesia numerus episcoporum), das iſt eben die katholiſche. Da er aber die ganze katholiſche Kirche die des Pſychikers nennt, der nach dem Zuſammenhange nur ſein Gegner, der Urheber des Ediktes, ſein kann, ſo ergiebt ſich allein ſchon hieraus, daß das Oberhaupt der Kirche, der römiſche Biſchof, das Edikt erlaſſen hatte. Auch die Namen, welche Tertullian ſeinem Gegner beilegt: Pontifex maximus, episcopus episcoporum und apostolicus kann man, wenn man den Worten nicht Gewalt anthun will, nur auf den Papſt, nicht aber auf den Metropoliten von Karthago beziehen. Hat aber der römiſche Biſchof das Edikt erlaſſen, ſo kann dieſer nur der Papſt Zephyrin ſein [1]).

Daß das peremptoriſche Edikt vom Papſte Zephyrin herrühre, und der Vorwurf der Inconſequenz, den Tertullian erhebt, begründet ſei, giebt auch Frank zu, jedoch glaubt er alle Schwierigkeiten, die daraus gegen die Anſicht entſtehen, daß in der römiſchen Kirche ſtets alle ſchweren Sünden vergeben ſeien, dadurch heben zu können, daß er annimmt, das Edikt ſei gegen einige afrikaniſche Biſchöfe erlaſſen, welche den Unzuchtſündern die Aufnahme in die Kirche verweigerten [2]). Von Cyprian erfahren wir nämlich, daß unter ſeinen Vorgängern einige der Meinung geweſen ſeien, den Unzüchtigen dürfe der kirchliche Friede nicht gewährt werden [3]).

Es ſteht nun freilich die Möglichkeit offen, daß dieſe

1) Vgl. Döllinger, Hippolytus und Kalliſtus. S. 126. Anm. 11.

2) A. a. O. S. 856 ff.

3) Ep. 55. Cypr. opp. ed. Hartel. S. 638 f. (Bei Baluz. ep. 52.)

Praxis zur Zeit Tertullians gehandhabt wurde, allein die Hypotheſe Franks wird unhaltbar durch die Art und Weiſe, wie er die Inconſequenz, welche Tertullian ſeinen Gegnern vorwirft, ſtatuirt. Er ſagt nämlich, von dieſer afrikaniſchen Praxis habe der römiſche Biſchof, ſei es, daß eine Anfrage deswegen bei ihm geſtellt wurde, oder wie auch immer Kunde erhalten. „Mittlerweile, meint er dann, machte der Montanismus weitere Fortſchritte, insbeſondere ſeit Tertullian, der gefeiertſte Lehrer Afrikas, zu ihm übergetreten war. Durch ſeinen Namen und ſein Anſehen irre gemacht, fingen nun einzelne Biſchöfe an, der montaniſtiſchen Anſicht zu huldigen und nicht blos die Unzucht, ſondern überhaupt alle kanoniſchen Vergehen von der Wiederaufnahme auszuſchließen. Zu eben dieſer Zeit erſchien Zephyrins Edikt, worin er ſich über die Praxis jener Biſchöfe ausſpricht, die nicht von der Unzucht losſprachen, und ſie peremptoriſch auffordert, auch dieſem Vergehen die Nachlaſſung zu gewähren. . . Da aber die Praxis mancher, vielleicht auch vieler afrikaniſchen Biſchöfe ſich in der Art geändert hatte, daß ſie dem Montanismus huldigten und nun auch den Mördern und Abgefallenen die Wiederaufnahme verweigerten, ſo hat Tertullian jetzt ganz gewiß ein Recht dazu, wenn er ſagt, daß es eine Inconſequenz des zephyriniſchen Bußedikts ſei, wenn es den afrikaniſchen Biſchöfen befehle, die Unzucht allein unter den kanoniſchen Vergehen zu begünſtigen“ u. ſ. w. Das Ungenügende an dieſem Erklärungsverſuche beſteht darin, daß er ohne allen Grund die Biſchöfe, welche bis dahin blos die Unzucht nicht vergeben hatten, oder doch einen Theil derſelben völlig zum Montanismus übergehen läßt, um ſo dem zephyriniſchen Edikt wenigſtens einen Schein der Inconſequenz zu

geben. Auch mußte Tertullian doch ſo gut, wie jeder andere, wiſſen, daß die Biſchöfe, ſelbſt wenn wir das völlig unbegründete Faktum zugeben wollten, die Praxis, die beiden anderen Kapitalſünden nicht zu vergeben, nicht aus dem katholiſchen Lager mitgebracht, ſondern als Montaniſten angenommen hatten. Würden nicht zudem die Katholiken, die den Sachverhalt kannten, ihm ſofort zugerufen haben: wir vergeben alle Sünden, und das Edikt iſt nur gegen jene gerichtet, die jetzt eurer Sekte folgend auch die Mörder und Abgefallenen nicht wieder aufnehmen.

Auch ſpricht, wie Probſt richtig bemerkt [1]), gegen eine ſolche Auffaſſung der Inhalt des Ediktes. Dieſer beſteht nämlich nach allem, was Tertullian anführt, in einer dogmatiſchen Begründung der Vergebbarkeit der Unzuchtſünden. Wozu aber eine ſolche dogmatiſche Begründung für die, welche durch Aufnahme der Mörder und Abgefallene bewieſen, daß ſie an der Vergebbarkeit durchaus nicht zweifelten, bei welchen vielmehr nur die Disciplin in Frage kam.

Wir glauben in dem Vorhergehenden gezeigt zu haben, daß Tertullian ſeine Schrift de pudicitia gegen den Papſt Zephyrin, gegen ſein Edikt und ſeine Anhänger verfaßt habe, und daß es nicht auf Unwahrheit oder abſichtlicher Fälſchung beruhen könne, wenn er ſeine Gegner der Inconſequenz zeiht, indem ſie von den drei Kapitalſünden nur einer einzigen Verzeihung angedeihen ließen. Dieſe Praxis kann alſo bei keinem andern als beim Papſte und in der römiſchen Kirche in Uebung geweſen ſein. Wiſſen wir doch überdies in Betreff der afrikaniſchen Kirche von Tertullian ſelbſt, daß ſie den Grundſatz der allgemeinen Sündenvergebung auf-

1) Tüb. Theol. Quart.-Schr. 1868. S. 179.

recht erhielt [1]), wenn nicht vielleicht auch damals die von Cyprian erwähnte Praxis einiger Bischöfe bestand, die in Rücksicht auf die Unzucht eine Ausnahme machten.

Wie aber, wird man sofort fragen müssen, ist in der römischen Kirche die Gewohnheit aufgekommen, einigen Sündern die Vergebung und Wiederaufnahme in die Kirche zu verweigern, da es doch durch Clemens Romanus [2]) und den Pastor des Hermas [3]) feststeht, daß dort allen Sündern Verzeihung zu Theil wurde? Die Thatsache, daß in dieser Kirche bis auf Hermas allen Sündern, wenn sie gebüßt hatten, die Reconciliation gewährt wurde, läßt sich nicht bestreiten; allein eben auf den Pastor des Hermas glauben wir mit Hagemann [4]) eine Aenderung in der Bußdisciplin zurückführen zu müssen.

Hermas verfolgte bei Abfassung seiner Schrift den Zweck, in den von der anfänglichen sittlichen Höhe herabgesunkenen Gläubigen die Erkenntniß ihrer Sündhaftigkeit und den Bußgeist zu wecken, überhaupt eine größere Sittenstrenge in der Kirche anzubahnen. Ihre Stärke und ihr Gewicht erhalten seine Mahnungen durch die Lehre, daß die Ankunft des Herrn zum Gerichte nahe bevorstehe. Mit

1) Vgl. De poenit. cap. 4. bis 12. Um einiges hieher gehörige anzuführen, so sagt er cap. 4. (S. 649): Omnibus ergo delictis seu carne seu spiritu seu facto seu voluntate commissis, qui poenam per iudicium destinavit, idem et veniam per poenitentiam spopondit. Daß Tertullian aber von der öffentlichen Buße und der Absolution durch die Kirche spricht, bezeugen die Worte: An melius est damnatum latere quam palam absolvi? (Cap. 10. S. 662.)

2) Ep. 1. ad Corinth. cap. 7. 8. Patr. Apost. ed. Dressel 1857. S. 54.

3) Lib. II. mand IV. 1. 3. Dressel S. 589 f.

4) Die Römische Kirche und ihr Einfluß auf Discipl. und Dogma. S. 53.

Ernſt und Nachdruck fordert er alle auf, die bis dahin, das iſt bis zum Zeitpunkte der ihm gewordenen Enthüllungen geſündigt haben, die bis zum jüngſten Tage noch gegebene Friſt zu benutzen, um wahre und aufrichtige Buße zu üben. Denn nur alſo werden ſie von ihren Sünden befreit und in die Kirche, die unter dem Bilde eines Thurmes erſcheint, wieder aufgenommen werden. Wenn aber diejenigen, welche ſchon getauft ſind, nach dem Zeitpunkte dieſer Offenbarungen wiederum ſündigen, ſo wird ihnen die Buße nichts mehr nützen; den Heiden dagegen wird bis zum jüngſten Tage Verzeihung der Sünden und Aufnahme in die Kirche gewährt durch die Taufe. Daß dies die Lehre des Hermas ſei, ergiebt ſich deutlich aus der zweiten Viſion, wo ihm aufgetragen wird, die empfangene Offenbarung ſeinen Kindern und ſeiner Gattin mitzutheilen, und es dann weiter heißt: *Καὶ μετὰ τὸ γνωρίσαι σε ταῦτα τὰ ῥήματα αὐτοῖς, ἃ ἐνετείλατό μοι ὁ δεσπότης, ἵνα σοι ἀποκαλυφθῇ, τότε ἀφίενται αὐτοῖς αἱ ἁμαρτίαι πᾶσαι, ἃς πρότερον ἥμαρτον. Πᾶσι δὲ τοῖς ἁγίοις ἄφεσιν ἐπάγει τοῖς ἁμαρτήσασι μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας, ἐὰν ἐξ ὅλης καρδίας μετανοήσωσι καὶ ἄρωσιν ἀπὸ τῶν καρδιῶν αὐτῶν τὰς διψυχίας. Ὤμοσε γὰρ ὁ δεσπότης κατὰ τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ. Ἐὰν ὡρισμένης τῆς ἡμέρας ταύτης ἔτι (τις) ἁμαρτήσας γένηται, μὴ ἔχειν αὐτὸν σωτηρίαν· ἡ γὰρ μετάνοια τοῖς δικαίοις ἔχει τέλος· πεπλήρωνται γὰρ αἱ ἡμέραι μετάνοιας πᾶσι τοῖς ἁγίοις· τοῖς δὲ ἔθνεσι μετάνοιά ἐστιν ἕως τῆς ἐσχάτης ἡμέρας*[1]). Es wird in dieſer Stelle offenbar ein Unterſchied gemacht zwiſchen den Heiden

1) Vis. II. 2. ed. Dressel. S. 575.

und denjenigen, die schon zur Kirchengemeinschaft gelangt sind; denn während die Buße der ersteren bis zum jüngsten Tage angenommen wird, hat die der letzteren ein Ende. Denn nicht mehr für alle Sünden, welche diese jemals noch begehen werden, erhalten sie Buße und Verzeihung, sondern nur für die früheren (*ἃς πρότερον ἥμαρτον*), nur für diejenigen, welche sie bis zu diesem Tage begangen haben (*ἁμαρτήσασι μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας*); wenn aber nach diesem festgesetzten Tage wiederum jemand sündigt, wird ihm keine Verzeihung mehr zu Theil. Der durch *μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας* und *ὡρισμένης τῆς ἡμέρας ταύτης* festgesetzte Zeitpunkt kann im Gegensatze zur *ἐσχάτη ἡμέρα* nur der Tag, an welchem Hermas die Offenbarung erhält, oder im allgemeinen die Zeit des Hermas sein [1]). Peters meint nun freilich [2]), diese strenge Disciplin sei im Hirten nicht so klar ausgesprochen, sonst hätte Tertullian ihn nicht mit einer solchen Verachtung zurückgewiesen [3]). Allein es besteht doch ein sehr großer Unterschied zwischen der Lehre Tertullians, die principiell keinem schweren Sünder Verzeihung angedeihen läßt, und der des Hirten, die eine zweite Buße anerkennt, wenn auch nur bis zu einem gewissen Zeitpunkte. Zudem konnte im Laufe der Zeit, als sich die Weissagung von der nahe bevorstehenden Wiederkunft des Herrn nicht verwirklichte, und die Strenge allmählig wieder einer größern Milde wich, sehr leicht, da der Hirt eine Buße nach der Taufe zuließ, jene Zeitbestimmung anders interpretirt werden,

1) Vgl. noch das Folgende der Vis. II. 2. und Mandat. IV. 3. S. 590. Lipsius, der Hirte des Hermas und der Montanismus in Rom; in Hilgenfelds Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1866. S. 29 ff.

2) Bonner Theol. Lit.-Bl. 1868. S. 725.

3) De pudic. cap. 10. S. 813.

und des Hermas Schrift für den Grundſatz wiederholter Sündenvergebung in Anſpruch genommen werden.

Wie Hermas ſelbſt andeutet, beſtand zu ſeiner Zeit in der römiſchen Kirche eine ſtrengere Richtung, nach welcher nur ein einzigesmal, vor der Taufe nämlich, die Buße geſtattet werden ſollte [1]). In geſchickter Weiſe verſchmolz er ſelbſt dieſe ſtrengere Richtung mit der mildern auf die angegebene Weiſe. Dieſes und das hohe Anſehen, das der Hirt in der alten Kirche genoß, die, noch in lebendigem Zuſammenhange mit jenen, welche das Charisma der Prophetie beſaßen, ihn vielfach den inſpirirten Schriften gleichſtellte [2]), machen es leicht erklärlich, wie Hermas mit dem ſtrengen Grundſatze, nach ſeiner Zeit den ſchweren Sündern die Aufnahme in die Kirche nicht mehr zu geſtatten, durchdringen konnte, weshalb wir auch nicht mit Frank Zeugniſſe für zahlreiche und ſchwere Kämpfe verlangen brauchen, welche dieſe Aenderung in der Bußdisciplin veranlaßt hätte. Daß aber die Aenderung nicht blos möglich war, ſondern auch wirklich durchgeführt iſt, folgern wir aus dem, was wir über Tertullians Schrift de pudicitia geſagt haben.

Uebrigens war dieſer ſtrenge Geiſt der alten Kirche durchaus nicht fremd. Als in der deziſchen Verfolgung viele den Glauben verleugnet hatten, wurde von den Biſchöfen, welche Cyprian um ſich verſammelt hatte, nicht nur berathen, welche Buße den Gefallenen aufzulegen ſei, ſondern vor allem, ob ſie überhaupt zur Buße zuzulaſſen ſeien, da Cyprian mehrmals ausdrücklich er-

1) Mandat. IV. 3. (Dressel. S. 590.): *Ἤκουσα, φημί, κύριε, παρά τινων διδασκάλων, ὅτι ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν, εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τὴν πρότεραν.*

2) Vgl. Gaâb, der Hirte des Hermas. S. 3 ff.

wähnt, es sei beschlossen worden, den Gefallenen zu Hülfe zu kommen [1]), und andererseits alle Mühe auf den Beweis verwendet, daß die deßfallsigen Beschlüsse dem christlichen Geiste entsprächen [2]). Bekannt ist ja auch, welche Strenge diese afrikanische Synode gegen diejenigen gewahrt wissen wollte, die erst in der Krankheit oder in Lebensgefahr um die Buße anhielten [3]). Auch sagt Cyprian selbst, daß diejenigen seiner Vorgänger, welche den Unzuchtsündern den Weg zur Kirche verschlossen, dadurch nicht von ihren Mitbischöfen sich getrennt oder das Band der kirchlichen Einheit zerrissen hätten [4]), so wie er an Novatian mehr tadelt, daß er ein Schisma in der Kirche aufrichtete, als daß er die Gefallenen für immer von der Kirchengemeinschaft ausschloß [5]). Und scheint nicht gerade der Umstand, daß in der römischen Kirche der Novatianismus so mächtig um sich griff, darauf hinzudeuten, daß dort noch Reste des alten Rigorismus sich fortgeerbt hatten?

Nach dem Gesagten stellt sich also die Praxis der römischen Kirche uns folgendermaßen dar. Bis auf Hermas, dessen Pastor wir in die Zeit des römischen Clemens setzen,

---

1) Ep. 55. (bei Baluz. 52.): Copiosus episcoporum numerus . . . in unum convenimus et scripturis diu ex utraque parte prolatis temperamentum salubri moderatione libravimus, *ut nec in totum spes communicationis et pacis lapsis denegaretur, ne plus desperatione deficerent et eo, quod sibi ecclesia cluderetur, secuti saeculum gentiliter viverent*, nec tamen rursus censura evangelica solveretur, ut ad communicationem temere prosilirent. ed. Hartel. S 627. Vgl. daſ. S. 636; epp. 56. S. 659 (bei Baluz. 53.), 57. S. 650 (bei Baluz. 54.).

2) Vgl. beſonders epp. 55. und 57.

3) Vgl. ep. 55. S. 641.

4) Vgl. ebendaſ. S. 638 f.

5) Vgl. ebendaſ. S. 642 ff.

wurde in Rom allen Sündern Buße und Verzeihung gewährt, ſo jedoch, daß ſchon eine Neigung zur ſtrengen Disciplin vorhanden war. Durch den Paſtor des Hermas wurde dieſe Richtung zur herrſchenden, ſo daß in der Folgezeit für die kanoniſchen Vergehen von der Kirche keine Verzeihung mehr gegeben wurde. Da jedoch die Unzuchtſünden verhältnißmäßig noch ziemlich häufig vorkommen mochten, und auf dieſe Weiſe die ſtrenge Disciplin eine große Anzahl Sünder für immer von der Kirche fern halten mußte, ſo ſah man ſich veranlaßt, in Bezug auf dieſe zuerſt eine Milderung eintreten zu laſſen. Dazu kam, daß der Montanismus mit ſeiner Lehre, die Kirche habe nicht die Gewalt, die Sünden zu vergeben, größere Fortſchritte machte, ſo daß auch dieſer Sekte gegenüber die Kirche praktiſch die gegentheilige Lehre bezeugen mußte. So mag vielleicht ſchon eine Zeit vor Zephyrin die Praxis ſich Bahn gebrochen haben, die Unzüchtigen wieder in die Kirche aufzunehmen, was gewiß von den ſtrengen Montaniſten benutzt wurde, den Katholiken ſcharfe Vorwürfe zu machen. Zephyrin nun, ein entſchiedener Gegner des Montanismus [1]), erließ gegen denſelben ſein peremptoriſches Edikt, in welchem er von allen fordert, den Unzuchtſündern nach geleiſteter Buße Verzeihung angedeihen zu laſſen, und die Vergebbarkeit der Sünden durch die Kirche eines längern begründet. Aus ſeiner Beweisführung, wie wir ſie aus Tertullians Schrift de pudicitia kennen, geht klar hervor, daß er die Macht, allen Sündern die Wiederaufnahme in die Kirche zu gewähren, ganz entſchieden für ſich in Anſpruch nahm; doch ließ er in Bezug auf

1) Sein Presbyter Cajus verfaßte eine eigene Schrift gegen den Montaniſten Proklus. Euseb. h. e. l. II. c. 25. ed. Reading. S. 83 f. und l. VI. c. 20. S. 285. Vgl. Lipſius a. a. O. S. 198 ff.

Idololatrie und Mord noch die ſtrenge Disciplin beſtehen. Seine Ehrfurcht gegen das Alte zog ihm von dem ſcharfen und zürnenden Montaniſten die bitteren Vorwürfe der Inconſequenz zu.

Dieſe Inconſequenz ſollte jedoch bald gehoben werden, damit der rigoriſtiſchen Häreſie die Gelegenheit des Vorwurfs genommen, allen Sündern ohne Ausnahme aber durch Hoffnung auf Verzeihung die Milde der Kirche offenbart werde. Zephyrins Nachfolger nämlich, der Papſt Kalliſtus, ſtellte den Grundſatz der allgemeinen Sündenvergebung auf und hob alſo auch die Schranke, welche bis dahin noch die mit den zwei kanoniſchen Vergehen Befleckten von der Kirche zurückgehalten hatte. Hippolytus erzählt nämlich, daß Kalliſtus der erſte geweſen ſei, welcher alle Sünden nachgelaſſen habe: *πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας.* Und bald darauf ſagt er: *Ταῦτα μὲν οὖν ὁ θαυμασιώτατος Κάλλιστος συνεστήσατο, οὗ διαμένει τὸ διδασκαλεῖον φυλάσσον τὰ ἔθη καὶ τὴν παράδοσιν, μὴ διακρῖνον, τίσι δεῖ κοινωνεῖν, πᾶσι δ' ἀκρίτως προσφέρον τὴν κοινωνίαν* [1]).

Wenn Peters meint [2]), der Tadel des Hippolytus habe nicht dem Princip, ſondern nur der Form der Sündenvergebung gegolten, und dieſer habe nur in das Gewand eines Vorwurfes die Thatſache einkleiden wollen, daß ſehr viele aus ſeiner Gemeinſchaft in die ſeines Gegners übergetreten und von dieſem ohne weiteres aufgenommen ſeien; ſo iſt doch dagegen zu bemerken, daß ohne Zweifel Kalliſtus den Sündern nicht ohne vorhergängige Buße Verzeihung er-

1) Philosophum. l. IX. c. 12. ed. Migne. S. 3385.

2) Bonner Theol. Lit.-Bl. 1868. S. 727 f.

theilte, da dies gewiß von Hippolytus mit dem ſchärfſten Tadel gegeißelt wäre. Daß es ſich vielmehr in der That um das Princip der Sündenvergebung handelte, um die Frage, ob die Kirche einige Sünder für immer ausſchließen oder alle wieder aufnehmen ſolle, zeigt die Begründung des Kalliſtus, von welcher Hippolytus einiges mittheilt: *Ἀλλὰ καὶ παραβολὴν τῶν ζιζανίων πρὸς τοῦτο ἔφη λέγεσθαι. Ἄφετε τὰ ζιζάνια συναύξειν τῷ σίτῳ, τοῦτ᾽ ἔστιν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοὺς ἁμαρτάνοντας. Ἀλλὰ καὶ τὴν κιβωτὸν τοῦ Νῶε εἰς ὁμοίωμα ἐκκλησίας ἔφη γεγονέναι, ἐν ᾗ καὶ κύνες καὶ λύκοι καὶ κόρακες καὶ πάντα τὰ καθαρὰ καὶ ἀκάθαρτα. οὕτω φάσκων δεῖν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ καὶ ὅσα πρὸς τοῦτο δύνατος ᾖ συνάγειν οὕτως ἡρμήνευσεν.* Aus dieſen Worten erhellt, daß der Tadel des Hippolytus ſich nicht auf die Form der Wiederaufnahme erſtreckte, ſondern daß ihm die Kirche eine Kirche der Reinen war, von der gewiſſe Sünder ein für allemal ausgeſchloſſen waren, wogegen Kalliſtus den entgegengeſetzten Grundſatz aufſtellte, nach dem alle Sünder Verzeihung ihrer Sünden und Aufnahme in die Kirche erlangen konnten [1]).

Dieſe Anordnungen das Kalliſtus in der Bußdisciplin und die durch ihn eingeführten Aenderungen bleiben für die Zukunft in Kraft, zur alten Strenge iſt die römiſche Kirche nie wieder zurückgekehrt. Daß zur Zeit, als Hippolyt ſchrieb (etwa 230), dieſe mildere Praxis noch beſtand, bezeugt er ſelbſt [2]). Nach einem Zwiſchenraume von zwanzig Jahren bekommen wir wiederum Kunde von der römiſchen Bußdisciplin durch den Brief, den der römiſche Klerus nach dem Tode des Papſtes Fabian an Cyprian

1) Vgl. Döllinger, Hippol. und Kalliſt. S. 125 ff.

2) A. a. O. S. 338 a.

erließ[1]) Die grausame decische Christenverfolgung hatte viele zum Abfall vom Glauben gebracht. Mit Ungestüm forderten jetzt manche, ohne sich der langen Buße unterziehen zu wollen, die Aufnahme in die Kirche. Der römische Klerus nimmt den Gefallenen die Aussicht auf Wiederversöhnung nicht, aber er fordert, daß sie warten, bis der Friede der Kirche wiederhergestellt, und ihr ein neuer Papst gegeben ist, und daß sie nach den Anordnungen, die dieser nach Berathung mit den Priestern, Diakonen, Confessoren und Laien treffen wird, ernstliche Buße thun. Denn „non sit minor medicina quam vulnus, non sint minora remedia quam funera; ut quomodo qui ruerunt ob hoc ruerunt, quod caeca temeritate nimis incauti fuerunt, ita qui hoc disponere nituntur omni consiliorum moderamine utantur, ne quid non ut oportet factum tamquam irritum ab omnibus indicetur“ [2]). Nur denjenigen, deren bevorstehendes Ende einen Aufschub der Verzeihung nicht mehr zuläßt, glaubt er schon vorher mit Vorsicht und Sorgfalt zu Hülfe kommen zu müssen, wenn sie Buße gethan und den Abscheu über ihre Sünden und wahre Reue durch Weinen und Klagen an den Tag gelegt haben[3]).

---

1) Inter epp. Cypr. 30. (bei Baluz. 31.) S. 549 ff.

2) Ebendas. S. 553.

3) Ebendas. S. 556: Ante constitutionem episcopi nihil innovandum putavimus, sed lapsorum curam mediocriter temperandam esse credimus, ut interim dum episcopus dari a Deo nobis sustinetur in supenso eorum qui moras possunt dilationis sustinere causa teneatur, eorum autem, quorum vitae suae finem urgens exitus dilationem non potest ferre, acta poenitentia et professa frequenter suorum detestatione factorum, si lacrimis, si gemitibus, si fletibus dolentes ac vere poenitentes animi signa prodiderint, cum spes vivendi secundum hominem nulla substiterit, ita demum caute et sollicite subveniri.

Hier finden wir alſo dieſelbe Praxis in Betreff der Gefallenen ausgeſprochen, welche Kalliſtus eingeführt hatte. Und damit man nicht etwa glaube, daß zu dieſer Zeit ſolchen Sündern eine ſtrengere Buße aufgelegt ſei, als zu Zeiten des Papſtes Kalliſtus, ſagt der römiſche Klerus ausdrücklich, ſo verlange es die durch alte Tradition geheiligte Disciplin [1]). So lange die öffentliche Buße beſtand, war von nun an der Grundſatz der allgemeinen Sündenvergebung in Geltung, nur treten im Laufe der Zeit in der Behandlung der Sünder Milderungen ein, die jedoch ſo ſehr von der Natur der Sache gefordert wurden, daß man nicht beſtimmen kann, zu welcher Zeit dieſe verſtattet wurden.

Schon oben haben wir auf die Bußdisciplin der afrikaniſchen Kirche hingedeutet, wie uns dieſelbe in Cyprians Schriften entgegentritt. Die Milderung, welche die römiſche Kirche eingeführt hatte, war auch hier durchgedrungen, ſo daß die Strenge, welche einige Biſchöfe handhabten, indem ſie den Unzuchtſündern die Abſolution verweigerten, völlig verſchwunden war. Bei Cyprian iſt es feſtſtehender Grundſatz — und die große Zahl afrikaniſcher Biſchöfe, welche mit ihm über die Behandlung der Gefallenen berathen hatte, ſtimmte darin mit ihm überein — daß jeder, der wahrhaft Buße thut, Verzeihung und Wiederaufnahme in die Kirche erlangt [2]). Nur tadelt er ſo das ungeduldige und ungeſtüme Drängen jener, welche ohne die ſchuldige Buße ge-

1) Ebendaſ. S. 550: Nec hoc nobis nunc nuper consilium cogitatum est, nec haec apud nos adversus improbos modo supervenerunt repentina consilia, sed antiqua haec apud nos severitas, antiqua fides, disciplina legitur antiqua.

2) Vgl. beſonders ep. 55. (bei Baluz. 52.) und lib. de laps.

than zu haben, der Gemeinschaft der Kirche und des Leibes des Herrn wieder theilhaftig werden wollen, wie das falsche Mitleid und die Unvorsichtigkeit derer, welche den Gefallenen der evangelischen Strenge und dem Gesetz des Herrn zuwider gar zu leicht den kirchlichen Frieden verleihen, der aber deshalb denen, die ihn geben, gefahrvoll, und denen, die ihn empfangen, zu nichts nütze ist [1]).

Von seinem allgemeinen Grundsatze macht der h. Cyprian jedoch eine Ausnahme, nämlich in Betreff derer, welche erst in Todesgefahr um Buße und Verzeihung anhalten. Diesen verweigert er die Lossprechung [2]); und wir können annehmen, daß diese Ausnahme in der ganzen afrikanischen Kirche gemacht wurde, da Cyprian die Regeln für die Behandlung der Gefallenen auf einer zahlreich besuchten Synode festgestellt hatte [3]).

Dieses Verfahren, jenen, welche erst auf dem Todesbette die Wiederaufnahme in die Kirche verlangten, dieselbe zu verweigern, war nicht allein der afrikanischen Kirche eigenthümlich. Wir finden dasselbe auch in Gallien, wo im übrigen keine Sünde principiell von der Vergebung ausgeschlossen war [4]). Der letzte Canon des Concils von Arles bestimmt nämlich, daß den Apostaten die Wiederauf-

1) Vgl. de laps. S. 247.

2) Ep. 55. S. 641: Poenitentiam non agentes, nec dolorem delictorum suorum toto corde et manifesta lamentationis suae professione testantes, prohibendos omnino censuimus a spe communicationis et pacis, si in infirmitate atque in periculo coeperint deprecari; quia rogare illos non delicti poenitentia sed mortis urgentis admonitio compellit, nec dignus est in morte accipere solatium qui se non cogitavit esse moriturum.

3) Ebendas. S. 627.

4) Vgl. Irenaei contra haeres. l. I. c. 7; l. VI. c. 9. Opp. ed. Stieren. Bd. I. S. 158 und 706.

nahme in die Kirchengemeinſchaft zu verweigern ſei, wenn ſie um dieſelbe in der Krankheit anhalten, vorher aber nicht der Buße ſich unterworfen haben [1]).

Daß auch zu Rom dieſelbe Sitte geherrſcht habe, zeigt ſein Brief des Papſtes Innocenz I. an den Biſchof Exuperius von Toulouſe, welcher beim h. Stuhle angefragt hatte, wie es in Betreff derer zu halten ſei, welche nach der Taufe während ihres ganzen Lebens unkeuſchen Lüſten ſich hingegeben hätten und am Ende des Lebens Buße und Verzeihung verlangten. In der Antwort unterſcheidet Innocenz eine zweifache Obſervanz, eine ältere und ſtrengere, welche dieſe Sünder zwar zur Buße zuließ, ihnen aber die kirchliche Gemeinſchaft verſagte; und eine ſpätere und mildere, welche Buße und Verzeihung gewährte, damit es nicht ſcheine, als würde in der Kirche die Härte Novatians nachgeahmt, der keine Verzeihung ertheilte [2]). Wir werden wohl kaum der Wahrheit zu nahe treten, wenn wir annehmen, daß zur Zeit Innocenz' I., alſo gegen Anfang des fünften Jahrhunderts, jene ſtrengere Disciplin in der ganzen occidentaliſchen Kirche nicht mehr ausgeübt wurde.

Um uns einen Einblick in die Bußpraxis des ganzen Abendlandes zu verſchaffen, ſoweit es nach den vorhandenen

---

1) Harduin, conc. coll. t. I. S. 266.

2) Innoc. ep. 3. ad Exuper. c. 2. bei Harduin t. I. S. 1004. Hier und ebenſo in dem angezogenen Canon des Concils von Arles wird das Wort communio gebraucht, und Frank (a. a. O. S. 887 ff. und S. 741 ff) und andere meinen, ſowohl Cyprian wie auch das Concil von Arles und der Papſt Innocenz ſprächen nur von der Verweigerung der euchariſtiſchen Communion; allein aus dem Contexte und dem, was wir unten über das Wort communio ſagen werden, ergiebt ſich klar, daß jene Stellen von der Verweigerung der Aufnahme in die Kirchengemeinſchaft durch die Reconciliation zu verſtehen ſind.

Zeugniſſen geſchehen kann, erübrigt uns noch, die der ſpaniſchen Kirche zu betrachten. Die erſte Kenntniß über die dortige Bußdisciplin bieten uns die Akten des um das Jahr 305 zu Elvira gehaltenen Concils. Es tritt uns in denſelben ein ſo ſtrenger, rigoriſtiſcher Geiſt entgegen, daß wir ſchließen können, auch in der vorangegangenen Zeit muß dort eine Strenge gewaltet haben, wie wir ſie in keiner anderen Kirche finden. Von den 81 Canones dieſes Concils verweigern nämlich nicht weniger als 18 gewiſſen Sündern auch am Ende des Lebens die Zulaſſung zur Communion. So heißt es gleich im 1. Canon: Placuit inter eos: Qui post fidem baptismi salutaris adulta aetate ad templum idoli idololatraturus acceserit et fecerit, quod est crimen capitale, quia est summi sceleris, placuit nec in finem eum communionem accipere. Aehnliche Entſcheidungen treffen die Canones 2, 3, 6, 8, 12, 17, 18 u. ſ. w.

Zum Verſtändniß dieſer Canones kommt es darauf an, zu beſtimmen, welche Bedeutung das Wort communio habe. Darin ſtimmen alle überein, daß es ſowohl die Kirchengemeinſchaft als auch die Gemeinſchaft des euchariſtiſchen Leibes Chriſti bezeichnen könne, allein bei Erklärung der Canones des Concils von Elvira gehen die Anſichten weit auseinander. Während nämlich einige meinen, das Concil habe jenen, welchen es für das Ende des Lebens die Communion verweigerte, nicht nur die Theilnahme an der Euchariſtie, ſondern auch die Kirchengemeinſchaft verſagt[1]), glauben andere, eine ſolche Strenge ſei dem Geiſte der alten

1) Vgl. Morinus, Commentar. de poenit. lib. IV. c. 22. S. 223 f. lib. V. c. 28. S. 345. Hefele, Conciliengeſchichte. Bd. I. S. 129. Gams, Kirchengeſchichte von Spanien. Bd. II. S. 23 ff. Tübing. Theol. Quartalſchr. 1821. Die Synode von Elvira. S. 24 f.

Kirche fremd, und nehmen daher an, es ſei jenen Sündern wohl Verzeihung der Sünden, nicht aber die euchariſtiſche Communion gewährt worden [1]). Aus dem jedoch, was wir bereits über die Grundſätze geſagt haben, welche die alte Kirche bei Ertheilung der Sündenvergebung befolgte, geht zur Genüge hervor, daß es in der alten Kirche durchaus nicht unerhört war, auch am Ende des Lebens ſchweren Sündern die Wiederaufnahme in die Kirche zu verweigern. Wir finden daher in der Bußdisciplin der erſten chriſtlichen Zeit keinen Grund, der uns zur Annahme nöthigte, die Väter des Concils von Elvira hätten das Wort communio in den beregten Canones nur von der euchariſtiſchen Communion gebraucht, ſind vielmehr der Anſicht, daß ſie unter demſelben zunächſt die kirchliche Gemeinſchaft verſtanden und von dieſer alſo eine Anzahl von Sündern für immer ausgeſchloſſen haben. Dieſes wollen wir näher zu begründen ſuchen.

Bei Cyprian finden wir häufig zur Bezeichnung der Ausſöhnung der Büßenden die Ausdrücke communicare und communicatio. Dieſen Worten liegt offenbar dieſelbe Bedeutung zu Grunde, welche das Wort communio hat. Daß aber das cyprianiſche communicatio und communicare zunächſt „kirchliche Gemeinſchaft" und „Antheil haben oder erhalten an der kirchlichen Gemeinſchaft" bezeichnet, kann nicht zweifelhaft ſein. Denn nicht nur unterſcheidet Cyprian von communicare mit klaren und beſtimmten

1) Vgl. Notae Rinii zu dieſem Concil, bei Mansi, conc. collect. t. II. S. 29. Mendoza, de confirmand. conc. Illiberit. lib. II. c. 16. Daſ. S. 116 ff. Natal. Alexand. in hist. eccl. III. saec. dissert. VII. prop. III. ed Roncaglia. Lucae 1750. t. IV. S. 83. Katholik, 1821. Ueber die Synode von Elvira. II. S. 417 ff. Frank, a. a. O. S. 740 ff.

Worten den Empfang der h. Euchariſtie [1]), ſondern er gebraucht auch communicatio promiscue mit den Worten pax und venia [2]). Da aber bei venia und pax zunächſt an die Befreiung von den Sünden und die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinſchaft gedacht wird, ſo muß auch dem communicatio dieſelbe Bedeutung beigelegt werden. Sowohl pax und venia aber, wie auch communio und communicatio begreifen, wenn wir die Ausſöhnung der Sünder in ihrem ganzen Umfange nehmen, auch die Theilnahme am Leibe und Blute des Herrn in ſich; dieſe bildete den Schluß und die Beſiegelung der erfolgten Wiedervereinigung mit den Gläubigen, da in der euchariſtiſchen Communion ſich die kirchliche Communion am vollkommenſten ausſpricht [3]).

Allein wenn auch jemand die Gleichbedeutung des elvirenſiſchen Wortes communio mit dem cyprianiſchen communicatio nicht zugeben wollte, würde aus den Canones des in Rede ſtehenden Concils ſelbſt ſich erweiſen laſſen, daß die Väter deſſelben bei den Ausdrücken ad communionem admittere und ähnlichen zunächſt an die Löſung von dem Vergehen und die Wiederaufnahme in die Gemeinſchaft der Gläubigen gedacht haben. Im Canon 61 beſtimmen dieſelben: Si quis post obitum uxoris suae sororem eius duxerit et ipsa fuerit fidelis, quinquenium a

---

1) Vgl. ep. 16. (bei Baluz. 9.) S. 519: Nam cum in minoribus peccatis agant peccatores poenitentiam iusto tempore . . . nunc crudo tempore . . . ad communicationem admittuntur, et offertur nomine ipsorum, et nondum poenitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum mann eis ab episcopo et clero imposita, eucharistia illis datur. Ep. 17. (bei Baluz. 11.) S. 522.

2) Vgl. lib. de. laps. c. 16. 17. S. 248 f. epp. 36. S. 573; 64. S. 717 (bei Baluz. epp. 30. und 59.).

3) Vgl. Cypr. ep. 16. (bei Baluz. 9.) S. 518 f.

communione placuit abstineri, nisi forte velocius dari pacem necessitas coegerit infirmitatis. Hier wird pacem dare ganz in derſelben Bedeutung wie an anderen Stellen communionem dare oder ad communionem admittere gebraucht. Wie wir ſchon bemerkt haben, heißt pacem dare ſtets den Sünder durch die Losſprechung wieder in die kirchliche Gemeinſchaft aufnehmen [1]); es kann alſo unter jenen in Verbindung mit communio gebrauchten Ausdrücken zunächſt nicht die Zulaſſung zum Tiſche des Herrn, ſondern nur die Zulaſſung zur Kirchengemeinſchaft verſtanden werden. — Derſelbe Sinn ergiebt ſich aus dem Canon 59. Prohibendum, heißt es dort, ne quis Christianus ut gentilis ad idolum Capitolii causa sacrificandi ascendat et videat; quod si fecerit, pari crimine teneatur: si fuerit fidelis, post decem annos acta poenitentia recipiatur. In dieſem Canon bezeichnet recipere unzweifelhaft daſſelbe, was in Anderen durch communionem dare ausgedrückt werden ſoll. Daß aber recipere heißt in die kirchliche Gemeinſchaft aufnehmen, zeigt der 44. Canon, in welchem daſſelbe Wort mit Bezug auf eine heidniſche Perſon gebraucht wird [2]).

Es iſt nach dem Geſagten wohl nicht zu bezweifeln, daß die Väter des Concils von Elvira jene Sünder, denen ſie ſelbſt am Ende des Lebens die Communion verweigern,

---

1) Vgl. Cypr. epp. 18. S. 524; 36. S. 573; 54. S. 717; 68. S. 745 (bei Baluz. epp. 12. 30. 51. 68.). Du Cange erklärt das Wort pax: «venia, dimissio et absolutio peccatorum, quae fit a sacerdote, reconciliatio, communio, seu potius admissio poenitentis in ecclesiae communionem. Glossar. med. et infim. latinit. Bd. V. S. 156. s. v. pax.

2) Meretrix quae aliquando fuerit et postea habuerit maritum, si postmodum ad credulitatem venerit, incunctanter placuit esse recipiendam.

nicht nur vom Genuſſe der h. Euchariſtie, ſondern auch vom Empfange der Reconciliation und von der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinſchaft ausſchließen wollen. Wir müſſen jedoch bemerken — und dadurch wird der häretiſche Charakter, den einige dieſen Canones haben aufdrücken wollen, entfernt — daß das Concil nicht deshalb eine ſolche Strenge habe walten laſſen, weil es glaubte, die Kirche habe nicht die Gewalt, die ſchweren Sünden zu vergeben, ſondern nur aus dem Grunde, um auf dieſe Weiſe die Gläubigen von ſolchen Sünden zurückzuſchrecken. Daß die zu Elvira verſammelten Biſchöfe über die kirchliche Binde- und Löſegewalt correkt dachten, dafür zeugt die Art und Weiſe, wie ſie dieſe ſchwerſte Strafe verhängen, wie auch, daß ſie vielen ſehr ſchweren Sündern Verzeihung und Wiederaufnahme in die Kirche zu Theil werden laſſen.

Spuren einer ſolchen Strenge, wie ſie zu Elvira herrſchte, finden wir in Spanien noch um das Jahr 380 auf der Synode zu Saragoſſa. Der 3. Canon dieſer Synode belegt nämlich diejenigen mit immerwährendem Anathem, welche die Euchariſtie zwar empfangen aber nicht genießen, und im 4. Canon wird dieſelbe Strafe über die verhängt, welche während der drei Wochen vor dem Epiphanieſeſte von der Kirche ſich fern halten [1]). Allein da dieſe Synode gegen die Priscillianiſten gehalten wurde, ſind die Strafbeſtimmungen vielleicht mehr darauf berechnet, deren Häreſie auszurotten, als gewiſſen Sündern für immer die erbarmende Milde der Kirche zu verſagen. Die erſte Synode von Toledo wenigſtens, welche zwanzig Jahre ſpäter abgehalten wurde, kennt die Verweigerung der Abſolution am Lebensende nicht mehr.

---

1) Harduin, conc. coll. t. I. S. 1041.

II.

Die zweite Frage, welche wir geſtellt haben, wie nämlich die Kirche in den älteſten Zeiten diejenigen behandelte, welche nach einmal geleiſteter öffentlicher Buße in ein kanoniſches Vergehen zurückfielen, beantwortet Frank, der jüngſte Bearbeiter der Geſchichte der Bußdisciplin, dahin: jene Sünder ſeien zwar nicht noch einmal zur öffentlichen, wohl aber zu einer Privatbuße zugelaſſen, mit welcher die ſakramentale Losſprechung verbunden geweſen, die vollſtändige Wiederaufnahme in die Kirche aber und der Zutritt zum h. Abendmahle ſei ihnen auf immer verſagt geweſen[1]). Zur Begründung dieſer Anſicht führt er einige Väterſtellen an, in denen ganz allgemein geſagt wird, daß für alle Sünden durch die Buße Verzeihung zu erlangen ſei. Allein dieſe Stellen beweiſen nicht, daß die Rückfälligen *von der Kirche die ſakramentale Losſprechung erhalten konnten*, worauf allein bei dieſer Frage das Gewicht fällt. Denn auch wir ſind der Meinung, daß die Kirche den Rückfälligen nicht die Hoffnung auf Verzeihung genommen und ſie eben deshalb auch aufgefordert habe, ſich eifrig den Uebungen der Buße hinzugeben, allein wir glauben, daß ſie ihnen die ſakramentale Abſolution verweigerte. Sie wies dieſelben auf Gott hin, der als der Gütige und Barmherzige ihnen ihre Sünden verzeihen werde, wenn ſie würdige Früchte der Buße brächten.

Bevor wir dieſe unſere Anſicht weiter begründen, müſſen wir eine Stelle aus dem Briefe des Papſtes Siricius an den Biſchof Himerius von Tarragona berückſichtigen, da Frank auf ſie beſonderen Werth legt. Der Papſt ſchreibt:

---

1) A. a. O. S. 875 ff.

De his vero non incongrue dilectio tua apostolicam sedem credidit consulendam, qui acta poenitentia tamquam canes et sues ad vomitus pristinos et volutabra redeuntes, et militiae cingulum, et ludicras voluptates et nova coniugia, et inhibitos denuo appetivere concubitus, quorum professam incontinentiam generati post absolutionem filii prodiderunt. De quibus, quia iam suffugium non habent poenitendi, id duximus decernendum, ut sola intra ecclesiam fidelibus oratione iungantur, sacrae mysteriorum celebritati, quamvis non mereantur, intersint; a Dominicae autem mensae convivio segregentur, ut hac saltem districtione correpti et ipsi in se sua errata castigent, et aliis exemplum tribuant, quatenus ab obscoenis cupiditatibus retrahantur. Quos tamen, quoniam carnali fragilitate ceciderunt, viatico munere, cum ad Dominum coeperint proficisci, per communionis gratiam volumus sublevari [1]).

Es ſcheint nach dieſer Stelle, als habe ſich um das Ende des 4. Jahrhunderts in Spanien ein Umſchwung in der Behandlung der Rückfälligen angebahnt, und der Biſchof Himerius, unentſchieden, ob er der alten Sitte oder der ſich geltend machenden größeren Milde folgen ſollte, den Papſt Siricius um Rath gefragt. Die Antwort enthält drei der Beachtung würdige Punkte:

1) Die Rückfälligen haben das suffugium poenitendi nicht mehr.
2) Obſchon ſie es nicht verdienen, dürfen ſie am Gebete der Gläubigen und der Feier der h. Geheimniſſe Antheil nehmen.

1) Ep. 1. ad Himer. c. 5. Constant, epp. Pontiff. S. 410.

3) Am Ende des Lebens wird ihnen die Gnade der Communion gewährt.

Wie das Schreiben des Papſtes angiebt, ſind die beiden letzten Punkte Neuerungen auf dem Gebiete der Bußdisciplin, ſei es, daß ſie in der römiſchen Kirche ſchon einige Zeit vor Siricius in Gebrauch gekommen und von ihm beſtätigt ſind, oder, was wahrſcheinlicher iſt, daß er ſelbſt ſie zuerſt einführte. Hieraus erſehen wir alſo, daß vorher die Rückfälligen weder zur Feier der Liturgie noch auch am Lebensende zur Communion zugelaſſen wurden. Ueber die Abſolution der Rückfälligen ſchweigt die päpſtliche Verordnung, wenn nicht die **gratia communionis** eben die volle Ausſöhnung des Sünders durch Wiederaufnahme zur kirchlichen Gemeinſchaft und Empfang der h. Euchariſtie iſt, was wir annehmen, worüber wir aber nicht rechten wollen. Frank glaubt daher, daß in Betreff der Losſprechung nichts geändert, ſondern dieſelbe nach wie vor — ob ſofort, wenn ſich der Sünder dem Prieſter ſtellte, oder nach kürzerer oder längerer Friſt je nach dem Ermeſſen des Prieſters, darüber ſchweigt er — in der Privatbuße ertheilt ſei. Allein der Grund, daß ohne Vorausſetzung der erhaltenen Vergebung keinem rückfälligen Sünder jemals erlaubt worden wäre, dem vollſtändigen liturgiſchen Gottesdienſte beizuwohnen, ſcheint nicht ſtichhaltig zu ſein; denn es lag doch gewiß in des Papſtes Macht, den Rückfälligen, um ihnen nicht alle Gnadenſchätze zu verſchließen, die Theilnahme am Gottesdienſte zu geſtatten. Auch ſcheinen die Worte „**quamvis non mereantur**“ nur dann einen wahren Sinn zu enthalten, wenn von einem Zulaſſen der noch nicht abſolvirten Sünder die Rede iſt. Daß es überdies ſehr inconſequent erſcheint, einen Sünder als von ſeinen Sünden be-

freit und die Gnadengemeinschaft zwischen ihm und Gott als wiederhergestellt zu erachten, und ihn dennoch von allen Gnaden, die Gott den Menschen in der Kirche gegeben hat, auszuschließen, ist einleuchtend. Nein, die alte Kirche hielt, weil in ihr das Glaubensleben ein so inniges und reges war, den Rückfall in eine Sünde, die durch öffentliche Buße zu sühnen war, für etwas so schreckliches, daß sie zwar nicht an der Vergebbarkeit desselben zweifelte, aber doch nicht das Urtheil zu fällen wagte, daß ein solcher Rückfälliger also den Geist der Buße in sich genährt habe, daß sie ihm Verzeihung der Sünden angedeihen lassen könne. Hören wir nur, was Tertullian als Katholik schon von der nach der Taufe begangenen Sünde urtheilt: Demjenigen, der nach der Taufe wieder sündigt, kann keine Unwissenheit mehr zur Entschuldigung dienen; es ist vielmehr Verwegenheit, von neuem in die Sünde sich zu stürzen, nachdem man den Herrn erkannt, seine Gebote angenommen und für seine Vergehen gebüßt hat. Es ist überdies eine Verachtung Gottes, denn der verachtet den Geber, der dessen Geschenk verschmäht. Ja der also handelt, zieht sogar den Teufel dem Herrn vor; denn da er beide kennt, hat er gewissermaßen zwischen ihnen einen Vergleich angestellt und den für den besseren erklärt, dessen Eigenthum zu sein er gewählt hat. Wie er durch Buße für seine Sünden dem Herrn genugzuthun sich entschlossen hatte, so thut er durch eine andere Buße für seine Buße dem Teufel genug, und er wird Gott um so viel verhaßter sein, als er dem Teufel angenehmer ist [1]). Wie mußte hiernach das Urtheil über den ausfallen, der nach der zweiten Buße wiederum schwer

1) Vgl. de poenit. ed. Oehler. Bd. 1. S. 651 f.

ſündigte! Gemäß dieſen Anſchauungen von den Rückfälligen ließ die Kirche dieſelben ihre Wege gehen, zu einer Buße, die von ihr aufgelegt, vor ihrem Angeſichte geübt und nach einer beſtimmten Friſt die Losſprechung zur Folge hatte, ſei dies nun eine öffentliche oder Privatbuße, ließ ſie dieſelben nicht zu. Eine ſolche Buße verſtehen wir auch unter dem suffugium poenitendi, von welchem der Papſt Siricius ſpricht, ſo daß auch er den nach geleiſteter Buße Wiedergefallenen noch nicht eine kirchliche Buße bewilligte; wenn ſie eifrig eine freiwillige Privatbuße geübt hatten, ſollten ſie am Ende des Lebens wieder mit Gott und der Kirche ausgeſöhnt und mit der euchariſtiſchen Communion verſehen werden.

Für die Richtigkeit unſerer Anſicht ſprechen zunächſt ſolche Stellen der kirchlichen Schriftſteller, welche ganz allgemein die Zuläſſigkeit einer zweiten Buße für die ſchweren Sünder verneinen. So ſagt Clemens von Alexandrien: *Ἔδωκεν οὖν ἄλλην ἐπὶ τοῖς κἂν τῇ πίστει περιπίπτουσί τινι πλημμελήμασι πολυέλεος ὢν μετάνοιαν δευτέραν* [1]), *ἣν εἴ τις ἐκπειρασθείη μετὰ τὴν κλῆσιν, βιασθεὶς δὲ καὶ κατασοφισθεὶς μίαν ἔτι μετάνοιαν ἀμετανόητον λάβῃ. Ἑκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας οὐκ ἔτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία, φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους* [2]). *Αἱ δὲ συνεχεῖς καὶ ἐπάλληλοι ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασι μετάνοιαι οὐδὲν τῶν καθάπαξ μὴ πεπιστευκότων διαφέρουσιν ἢ μόνῳ τῷ συναισθέσθαι ὅτι ἁμαρτάνουσι, καὶ οὐκ οἶδ' ὁπότερον αὐτοῖν χεῖρον ἢ τὸ εἰδότα ἁμαρτάνειν ἢ μετανοήσαντα ἐφ' οἷς*

1) Die erſte Buße iſt die vor der Taufe.

2) Hebr. 10, 26 f.

ἥμαρτεν πλημμελεῖν αὖθις. Und etwas weiter heißt es, ebenfalls zur Begründung der Praxis, die Buße nicht öfter zu gewähren: *Δόκησις τοίνυν μετανοίας, οὐ μετάνοια, τὸ πολλάκις αἰτεῖσθαι συγγνώμην, ἐφ' οἷς πλημμελοῦμεν πολλάκις* [1]).

Mit aller Bestimmtheit spricht sich Tertullian darüber aus, daß nach der Taufe für die schweren Vergehen nur einmal gebüßt werden kann. Nachdem er in dem Buche de poenitentia zunächst über die Tugend der Buße und über die Buße vor der Taufe gehandelt hat, geht er unter Anrufung des göttlichen Beistandes zur Buße für die nach der Taufe begangenen Kapitalsünden über. Er sagt: Piget *secundae immo iam ultimae spei* subtexere mentionem; ne retractantes de residuo auxilio poenitendi spatium adhuc delinquendi demonstare videamur [2]). Tertullian fürchtet also, daß die Lehre von der Buße nach der Taufe die Menschen zum Sündigen anlocke, und deshalb sagt er sofort, daß die zweite Hoffnung auf Verzeihung auch die letzte sei. Dieses schärft er kurz darauf noch mehr ein. Nachdem er nämlich seine Leser über die verschmitzte Schlauheit des bösen Feindes belehrt hat, durch welche die Menschen nicht selten zum Falle gebracht würden, fährt er fort: Haec igitur venena eius providens Deus, clausa licet innocentiae ianua et intinctionis sera obstructa, aliquid adhuc permisit patere. Collocavit in vestibulo poenitentiam secundam, quae pulsantibus petefaciat; *sed iam semel, quia iam secundo, sed amplius numquam, quia proxime frustra.* Non enim et hoc semel satis est [3])?

In diesen Stellen wird ganz allgemein die Möglichkeit

1) Stromat. lib. II. c. 13. Opp. ed. Klotz, Bd. II. S. 159 f.
2) De poenit. cap. 7. S. 656 f.
3) A. a. O.

einer zweiten Buße für die nach der Taufe begangenen ſchweren Sünden ausgeſchloſſen, und die Meinung, es ſei hier nur Rede von der öffentlichen Buße und der mit derſelben verbundenen Abſolution, ſo daß die Rückfälligen durch Privatbuße von der Kirche Verzeihung der Sünden erlangten, wird durch nichts geſtützt. Denn nirgends finden wir von einer ſolchen Praxis der alten Kirche auch nur eine Spur. Ja wir meinen, es geradezu beweiſen zu können, daß ſie derſelben völlig unbekannt war.

Ambroſius verwirft die zweite Buße mit folgenden Worten: Merito reprehenduntur, qui saepius agendam poenitentiam putant, quia luxuriantur in Christo: Nam si vere agerent poenitentiam, iterandam postea non putarent, quia sicut unum baptisma, ita una poenitentia, quae tamen publice agitur; nam quotidiani nos debet poenitere peccati, sed haec delictorum leviorum, illa graviorum [1]). Da Ambroſius ſagt, una poenitentia, quae tamen publice agitur, meint Frank, die Stelle ſpreche für ſeine Anſicht. Allein der folgende Gegenſatz: quotidiani nos debet poenitere peccati und das „haec (die tägliche Buße) delictorum leviorum, illa graviorum“ zeigt klar genug, daß poenitentia quae publice agitur nur eine Umſchreibung iſt für poenitentia graviorum peccatorum, und dieſer Zuſatz im Sinne des Ambroſius gewiß nicht heißen ſoll: nur die öffentliche Buße iſt den in ſchwere Sünden Rückfälligen verſagt, aber durch Privatbuße können ſie doch immer noch die ſakramentale Abſolution erhalten. Einzig zu dieſer Auffaſſung paſſen auch

1) De poenit. lib. II. c. 10. Opp. ed. Paris. 1661. t. IV. S. 413 E.

die Worte: quia luxuriantur in Christo und si vere agerent poenitentiam, iterandam postea non putarent.

Daſſelbe Reſultat ergiebt ſich aus einem Briefe des h. Auguſtinus an einen gewiſſen Macedonius. Dieſer bezweifelte nämlich, ob die Religion die Sitte der Biſchöfe fordere, beim weltlichen Gerichte für die Verbrecher Fürſprache einzulegen, da von Gott die Sünde ſo ſtrenge verboten ſei, daß nach der erſten Buße nicht einmal die Möglichkeit einer zweiten gegeben werde, und hatte ſich hierüber beim h. Auguſtinus befragt [1]). Es leuchtet ein, daß Macedonius von einer Praxis der Kirche, den Rückfälligen durch Privatbuße zu Hülfe zu kommen, nichts wußte, denn ſein Argument gegen die biſchöfliche Sitte wäre ja unter dieſer Vorausſetzung in ſich ſelbſt zerfallen.

Was antwortet nun Auguſtinus, um des Macedonius Bedenken zu zerſtreuen? Etwa: freilich, die öffentliche Buße wird ſolchen Sündern nicht mehr verſtattet, wohl aber eine Privatbuße und erhalten ſie in dieſer von der Kirche Verzeihung ihrer Sünden? Wenn die Kirche ſo gehandelt hätte, würde Auguſtinus es gewiß geſagt haben, denn dadurch wären auf die natürlichſte Weiſe die Zweifel des Macedonius gefallen. Allein davon findet ſich in der Antwort nichts. Sie giebt zu, daß denen, die nach der erſten Buße dieſelben oder ähnliche Sünden begehen, die

1) Inter epp. Aug. 152. (alias 53.) n. 2. Opp. ed. Caillau. Bd. 40. S. 206: Officium sacerdotii vestri esse dicitis intervenire pro reis, et nisi obtineatis, offendi, quasi quod erat officii vestri, minime reportetis. Hic ego vehementer ambigo, utrum istud ex religione descendat. Nam si a Domino peccata adeo prohibentur, ut ne poenitendi quidem copia post primam tribuatur, quemamodum nos possumus ex religione contendere, ut nobis qualecumque illud crimen fuerit dimittatur?

demüthige Buße verſagt werde, ſucht aber dem von Macedonius vorgebrachten Grunde dadurch zu begegnen, daß ſie auf die Güte und Barmherzigkeit Gottes hinweiſt, der ſeine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte, der auch, wenn der Sünder freiwillige eifrige Buße wirke, ihn wieder zu Gnaden aufnehmen werde. Vergleichen wir Auguſtins eigenen Worte: In tantum autem hominum aliquando iniquitas progreditur, ut etiam post actam poenitentiam, post altaris reconciliationem vel similia vel graviora committant; et tamen Deus facit etiam super tales oriri solem suum; nec minus tribuit quam ante tribuebat largissima munera vitae ac salutis. Et quamvis eis in ecclesia locus humillimae poenitentiae non concedatur, Deus tamen super eos suae patientiae non obliviscitur. Ex quorum numero si quis nobis dicat: Aut date mihi eumdem iterum poenitendi locum, aut desperatum me permittite, ut faciam quidquid libuerit, quantum meis operibus adiuvor et humanis legibus non prohibeor, in scortis omnique luxuria, damnabili quidem apud Dominum, sed apud homines plerosque etiam laudabili: aut si me ab hac nequitia revocatis, dicite, utrum mihi aliquid prosit ad vitam futuram, si in ista vita illecebrosissimae voluptatis blandimenta contempsero, si libidinum incitamenta frenavero, si ad castigandum corpus meum multa mihi etiam licita et concessa subtraxero, si me poenitendo vehementius quam prius excruciavero, si miserabilius ingemuero, si flevero uberius . . . quis nostrum ita desipit, ut huic homini dicat: Nihil tibi ista proderunt in posterum; vade, saltem vitae huius suavitate perfruere? Avertat Deus tam immanem sacrilegamque dementiam.

Quamvis ergo caute salubriterque provisum sit, ut locus illius humillimae poenitentiae semel in ecclesia concedatur, ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis, quae tanto magis salubris est, quanto minus contemptibilis fuerit, quis tamen audeat dicere Deo: Quare huic homini, qui post primam poenitentiam rursus se laqueis iniquitatis obstringit, adhuc iterum parcis[1])? Auguſtinus will mit dieſen Worten dem Macedonius beweiſen, daß die Sitte der biſchöflichen Fürbitte, trotzdem den Rückfälligen der Weg der demüthigen Buße verſchloſſen iſt, dennoch auf religiöſer Grundlage beruhe. Denken wir nun, es habe in der Kirche die Gewohnheit beſtanden, ſolchen Sündern zwar die öffentliche Buße zu verſagen, aber durch Privatbuße ihnen zu Hülfe zu kommen, wie ſchwach, matt und unpaſſend wäre dann dieſe ganze Auseinderſetzung, abgeſehen davon, daß unter ſolchen Verhältniſſen die angeführten Worte dem Sünder hätten kaum in den Mund gelegt werden können. Wie klar und ſcharf iſt dagegen die Argumentation, wenn wir annehmen, daß nach einmaliger Buße von der Kirche weder durch öffentliche noch Privatbuße Verzeihung erhalten wurde. Auguſtinus führt ſeinen Beweis dann alſo: Von der Kirche wird allerdings den gedachten Menſchen keine Buße mehr auferlegt und keine Verzeihung gewährt, ne medicina vilis minus utilis sit aegrotis; aber Gott wird nach ſeiner Barmherzigkeit dem Reumüthigen und Bußfertigen die Sünde vergeben. Oder glaubſt du, einem ſolchen unglücklichen Menſchen ſolle man nur die Befriedigung aller Leidenſchaften geſtatten, da ihm doch nichts mehr fürs ewige Leben nütze, und es ſei ihm

1) Ep. 153. (alias 54.) n. 7. S. 211 f.

nicht vielmehr zu rathen, den Geiſt und die Werke der Buße zu üben, da Gott ſich ſeiner erbarmen werde. Wenn aber dies der Fall iſt, ſo verliert dein Bedenken gegen das Verfahren der Biſchöfe ſeinen Gehalt. — Dies ſcheint uns die einzig richtige Auffaſſung der Stelle zu ſein. Ueberdies deutet Auguſtinus eine von der Kirche zu erlangende Verzeihung nicht einmal an, ſondern weiſet nur auf Gott hin, als von welchem Verzeihung zu erhoffen ſei.

Hiermit glauben wir hinreichend unſere Anſicht begründet zu haben, daß die Kirche in den erſten Jahrhunderten denjenigen, welche nach einmal geleiſteter Buße in ein kanoniſches Vergehen zurückfielen, weder die öffentliche noch eine Privatbuße geſtattete, durch welche die ſakramentale Abſolution verdient wurde. Jedoch nahm ſie denſelben nicht die Hoffnung auf Verzeihung ihrer Sünden, forderte ſie vielmehr auf mit Eifer und Hingebung den Bußgeiſt in ſich zu wecken und zu nähren, da der barmherzige Gott ihre Werke gnädig anſehen und ihre Sünden ihnen nachlaſſen werde.

Zur Zeit des Papſtes Siricius wurde in dieſem Punkte, wie wir oben geſehen haben, in der römiſchen Kirche die Bußdisciplin gemildert, und da zu jener Zeit der Geiſt der alten Strenge überhaupt mehr und mehr wich, können wir annehmen, daß es nicht gar lange währte, bis die römiſche Neuerung auch in den übrigen Kirchen des Abendlandes in Aufnahme kam. — In der orientaliſchen Kirche ſcheint durch Nektarius, deſſen Wirkſamkeit auf dem Gebiete des Bußweſens von tiefgreifender Bedeutung war, die Praxis ſo umgeändert zu ſein, daß von da an die Rückfälligen nicht anders behandelt wurden, als jene, welche zum erſten Male Buße zu üben hatten. Wenigſtens iſt

es wahrſcheinlich, daß Chryſoſtomus, der Nachfolger des Nektarius, nach ſolchen Grundſätzen handelte, da ſeine Feinde auf der Synode an der Eiche es zum Anklagepunkt gegen ihn machten: *ὅτι ἄδειαν παρέχει τοῖς ἁμαρτάνουσι, διδάσκων· ἐὰν πάλιν ἁμάρτῃς, πάλιν μετανόησον· καὶ ὁσάκις ἂν ἁμαρτάνῃς, ἐλθὲ πρός με καὶ ἐγώ σε θεραπεύσω* [1]).

1) Harduin. t. I. S. 1041. Vgl. Socrat. h. c. lib. IV. c. 21. ed. Reading. S. 339 f.

II.

Recenſionen.

1.

Hiſtoriſch-kritiſche Darſtellung der pathologiſchen Moralprincipien und einiger ihrer vornehmſten Erſcheinungsformen auf dem ſocialen Gebiete. Von Dr. **Franz Joſef Stein,** o. ö. Profeſſor der Moral- und Paſtoraltheologie an der Hochſchule zu Würzburg. Wien, 1871. Wilhelm Braumiller. XI. und 426 S.

Schriften, welche ſich mit der Löſung der großen ethiſch-ſocialen Frage abgeben, können heutzutage einer beſonderen Aufmerkſamkeit verſichert ſein. So hat auch das vorliegende Buch, welches ſeine Leſer über die ethiſch-ſocialen Principienfragen zu orientiren ſucht, bereits die freundlichſte Aufnahme von Seite katholiſcher Beurtheiler gefunden. (Allgem. Literaturzeitung 1871 n. 44 u. 45. Literaturblatt v. Reuſch 1872 n. 5). Wenn man ſich zum voraus unweigerlich auf den Standpunkt des Verfaſſers ſtellt und nicht mehr fordert, als was er für ſeinen nächſten didaktiſchen Zweck leiſten wollte, ſo wird man ſeinen umfaſſenden Kenntniſſen und ſeiner Arbeitskraft reichliche Anerkennung nicht verſagen; und indem wir hiemit die Aufmerkſamkeit unſrer

Leſer dem Buche zuwenden, haben wir wohl kaum zu befürchten, dem Anſehen deſſelben Eintrag zu thun, wenn wir von einem etwas ſtrengern Standpunkte aus mehrere Einwendung gegen H. Stein's Stoffdiſpoſition, Methode und Kritik zum Ausdruck bringen.

Die Aufgabe, welche St. zu löſen unternimmt, ſcheint ziemlich einfach zu ſein; wenn man ſich einmal über Begriff und Bedeutung des Moralprincips geeinigt hätte, wären die verſchiedenen ethiſchen Theorien, wie ſie in der Geſchichte der Ethik vorliegen, auf ihre höchſten Principien zurückzuführen und mit dem Maaßſtab des von der chriſtlich-theiſtiſchen Weltanſchauung dargebotenen Moralprincips zu meſſen. In Wirklichkeit aber iſt die Schwierigkeit eine große. Schon der Begriff eines Moralprincips iſt nicht ſo einfach als es ſcheint; ebendarum iſt es auch ſchwer, den richtigen Gedanken, welcher den verſchiedenen Theorien der Ethiker, Politiker, Socialiſten u. ſ. w. zu Grund liegt, herauszuſtellen; und endlich muß, ſtreng genommen, der Maaßſtab zur Beurtheilung der verſchiedenen Theorien erſt gewonnen werden; denn auch die chriſtlichen Theologen ſind noch keineswegs einig über die wiſſenſchaftliche Faſſung ihres Moralprincips, wie wir ſehen werden.

Was nun den Begriff des Moralprincips anlangt, ſo wird (S. 4) zuerſt unterſchieden zwiſchen einem höchſten, oberſten und letzten, und zwiſchen ſecundären Moralprincipien. Dem Verf. handelt es ſich blos um die oberſten Principien, und gewiß hätte ſeine Darſtellung an Klarheit ungemein gewonnen, wenn er ſich darauf beſchränkt hätte. Aber dieſe Ausſcheidung der „ſecundären Principien" iſt ihm gerade nicht gelungen. Hätte er ſich nur wenigſtens klar gemacht, was dieſe „ſecundären Principien" ſeien! Der

Form nach sehen sie einer contradictio in adjecto gleich; der Sache nach sind es gewisse Grundsätze, die an der Spitze einer Gedankenreihe stehen und das sittliche Thun in einer bestimmten Richtung leiten, die aber selbst ihre Wahrheit und ihre Begründung aus einer höhern Wahrheit ableiten. Uns scheint, daß der Verf. mehr als einmal Aeußerungen eines Autors, welche höchstens den Werth von solchen Grundsätzen oder „secundären Principien" haben, anstatt des obersten Moralprincips genommen habe.

Aber auch von einem obersten Moralprincip kann man in mehrfachem Sinne sprechen; man versteht darunter das einemal „das wissenschaftliche Princip oder die oberste kurzgefaßte Formel eines Systems der philosophischen oder theologischen Moral;" dann wieder das höchste Ideal- und Realprincip des sittlich Guten (das Erkenntnißprincip und das Fundament, das ὅτι und das διότι der Tugend); oder auch endlich „den obersten höchsten Sittencanon, die Lebensnorm, das Gesetzgebungsprincip, oder, wie Kant sich ausdrückt, den kategorischen Imperativ." Diese Distinktion macht die Sache nicht klar; das richtige wäre gewesen, wenn der Verfasser eine klare Auseinandersetzung gegeben hätte über den Ideal- und den Realgrund des sittlich Guten, so daß man sich durch das ganze Buch hindurch hätte daran orientiren können, und wenn er nur solche Sentenzen der Ethiker aufgeführt hätte, in denen wirklich ein Moralprincip in diesem Sinne niedergelegt ist.

Die Moralprincipien sind nichts Anderes als die ewigen Gesetze der sittlichen Weltordnung; sie zu erkennen haben wir nicht blos ein speculatives sondern ein eminent praktisches Interesse. Ob sie nun richtig oder unrichtig erkannt werden: sie wirken als ethische Ideen in allen großen

geiſtigen Bewegungen der Weltgeſchichte; ſie zu ergründen iſt von jeher die vornehmſte Aufgabe der Denkenden aller Nationen geweſen; und es unterſcheidet eben die ſocratiſche Weisheit von der der Sophiſten, daß jene ſpeculirt nicht um der bloſen Speculation willen, ſondern um in der Erkenntniß der Wahrheit zugleich das Weſen und die Quellen des ſittlich Guten zu finden. Nicht die metaphyſiſchen, erſt die praktiſchen oder ethiſchen Ideen haben ihre Spuren in der Weltgeſchichte zurückgelaſſen, haben Umwälzungen, blutige und unblutige, hervorgerufen. Die Macht einer jeden Bewegung auf dem politiſch-ſocialen wie auf dem religiöſen Gebiet beſteht darin, daß ſie mit dem Anſpruch verbunden iſt, ein ethiſches Princip zu vertreten. Gleichwie die Reformatoren die Berechtigung ihres Auftretens darin ſahen, daß gegenüber dem zerrütteten Kirchenweſen die wahre Ethik des Chriſtenthums wieder zur Geltung kommen müſſe, ſo haben ſowohl die engliſchen und franzöſiſchen Freidenker als die heutigen Socialiſten ihre relative oder ſcheinbare Berechtigung darin, daß ſie die ethiſchen Ideen der Humanität, der Freiheit und Gleichheit zu retten ſich anheiſchig machen.

Eine hiſtoriſch kritiſche Darſtellung der die Welt bewegenden ſittlichen Ideen hat nun eine mehrfache Aufgabe. Sie wird in erſter Linie zu einer Apologie der chriſtlich-ſittlichen Weltanſchauung werden. Indem ſie ſodann zweitens uns in den Stand ſetzt, die großen Erſcheinungen und Strömungen in der Geſchichte der Menſchheit auf die ihnen zu Grund liegenden ſittlichen Principien zurückzuführen und dieſelben ſo in ihren Quellen beurtheilen zu lernen, hilft ſie uns, das Blendende und Sophiſtiſche der falſchen Theorien zu durchſchauen, damit wir uns nicht trüglich beſtechen

laſſen durch den Anſchein ſittlichen Ernſtes und ſittlicher Größe, womit gewiſſe Syſteme und Richtungen an uns herantreten. Und durch all dieß wird drittens unſre eigene Erkenntniß der chriſtlichen Principien wiſſenſchaftlich vertieft; und auch das thut uns noth, wenn wir ſehen, daß auch innerhalb der chriſtlich-kirchlichen Theologie mancher Kampf geführt worden iſt und noch geführt werden wird um die wahren ethiſchen Principien. Denn ſo fertig und abgeſchloſſen, wie man uns neueſtens gerne überreden möchte, iſt weder die „chriſtliche Philoſophie" noch die Theologie.

Um nun die verſchiedenen Moralprincipien, ſo wie ſie im Laufe der Geſchichte wiſſenſchaftlichen Ausdruck gefunden haben, kennen zu lernen und zu begreifen, iſt vor Allem nothwendig, ſie in eine beſtimmte Ordnung zu bringen oder nach einem logiſch angelegten Plan zu gruppiren. Dazu ließen ſich zwei verſchiedene Wege einſchlagen.

Der Verf. erkennt ganz richtig und führt des näheren aus (S. 14 f.), daß die ethiſche Weltanſchauung eines jeden Denkers nicht zu trennen iſt von ſeiner Metaphyſik, da jene weſentlich von dieſer getragen und beſtimmt wird. Demnach müßte ſich die Geſchichte der ethiſchen Principien in denſelben Rahmen faſſen laſſen, wie die der Philoſophie überhaupt; es ließen ſich alſo die Ethiker gruppiren je nach der Verwandtſchaft, in welcher ihre ſpeculativen Principien miteinander ſtehen; es wäre zu reden von einer Moral des Rationalismus, des idealiſtiſchen Pantheismus, des Senſualismus und Materialismus, des theologiſchen Quietismus u. ſ. w. So ungefähr hat Bautain in ſeinen geiſtvollen Vorleſungen über die Moral des Evangeliums (überſetzt von J. M. Gaißer, Tübingen 1856) ſeine Aufgabe erfaßt. Indem ſo die ethiſchen Grundſätze aus ihrem

organiſchen Zuſammenhang mit der ganzen philoſophiſchen Weltanſchauung entwickelt werden, wird die ganze Darſtellung überzeugender; man iſt ſicherer, Sinn und Geiſt eines Syſtems richtig erfaßt zu haben, als wenn man denſelben blos aus einzelnen Aeußerungen, welche wie Grundſätze lauten, aber vielleicht doch nicht als ſolche gemeint ſind, eruiren ſoll. Es würde bei einem ſolchen Verfahren wohl kaum geſchehen, was im vorliegenden Buch mehrfach der Fall iſt, daß ein und derſelbe Autor an verſchiedenen Orten, nämlich als Vertreter verſchiedener „oberſter Moralprincipien", aufgeführt würde. Denn entweder müßten ſich die verſchiedenen Geſichtspunkte, unter denen ſie das Ethiſche betrachten, aus einem höhern Grundgedanken ableiten laſſen, oder ſolche Männer hätten es überhaupt nicht zu einer abgeſchloſſenenen Weltanſchauung gebracht, und ſie könnten darum auch nicht als Vertreter wirklicher Principien aufgeführt werden. Die Bedeutung ſolcher Männer, wie z. B. eines Voltaire, liegt doch hauptſächlich nur in der Verneinung, in der äzenden Kritik gegenüber den herrſchenden Vorſtellungen und Tendenzen.

Endlich aber würde eine Anordnung, wie wir ſie im Sinne haben, die Kritik der faſchen Theorien um Vieles erleichtert und vereinfacht haben; die Kritik würde ſich nämlich nur mit ſolchen Theorien befaſſen, welche auch für uns noch wenigſtens einen Schein von Wahrheit und welche für unſere Zeit noch eine Macht und Bedeutung haben; was einem längſt überwundenen Standpunkt angehört, kann kurz abgethan werden; und was iſt es für eine große Geiſtesthat, nachgewieſen zu haben, daß Sinnengenuß oder Ehre nicht die höchſten ſittlichen Güter ſeien!

H. Stein hat einen anderen Weg eingeſchlagen. Um

„die denkbar möglichen [1]) oder wirklich aufgeſtellten höchſten ethiſchen Grundſätze“ herauszuſtellen und zu ſortiren, hält er ſich an die „einzelnen praktiſchen Formeln, welchen der Rang des höchſten ethiſchen Princips oder der oberſten Sittenregel je einmal zuerkannt worden iſt;“ dieſelben haben „ihre Breite und Tiefe entweder in der Sinnlichkeit, oder in der rationalen Natur, und zwar theils in der vernünftigen Natur überhaupt, theils in der des Menſchen insbeſondere.“ Dem entſprechend werden zwei Hauptklaſſen von Moralprincipien unterſchieden, von denen die einen pathologiſche, die andere rationale heißen. (S. 43.) Zunächſt werden nun die pathologiſchen Principien behandelt; die Darſtellung der rationalen wird uns in einem weiteren Bande in Ausſicht geſtellt.

Mit dieſer Dichotomie können wir im Ganzen wohl einverſtanden ſein; dagegen halten wir die Bezeichnung „pathologiſche Principien“ für unglücklich und die vom Verf. vorgenommene Dreigliederung der pathologiſchen Principien für logiſch verfehlt. Pathologiſch heißen ſie nämlich, weil nach den Vertretern der hier einſchlägigen Theorien das Gefühl der Maßſtab für das ſittlich Gute wäre, und zwar entweder das niedere ſinnliche Gefühl, was der Verf. mit Trieb zuſammenwirft, Luſttrieb, Selbſterhaltungstrieb und Ehrtrieb (daher Principien der Luſt, des Nutzens und der Ehre); oder zweitens das höhere Gefühl; damit meint er den moraliſchen Sinn, den ſittlichen Geſchmack, die Sympathie, das religiöſe Gefühl. Soweit konnten wir allenfalls folgen, indem wir der Darſtellung des Verf. ein wenig zu Hilfe kamen. Nun ſoll es

1) Von dieſen nach St. „denkbar möglichen“ Principien werden wir unten einige Proben geben.

aber noch eine dritte Klasse von pathologischen Principien geben und zwar solche, die gerade nicht innerhalb des Menschen selbst ihren Ursprung haben. Einige nämlich nehmen nach dem Verf. an, daß es einen objectiven Maaßstab für das sittlich Gute gar nicht gebe, daß vielmehr der Einzelne das sittlich Gute nur darin erkenne, was ihm durch die Erziehung oder durch die Gesetzgebung als das Rechte vorgestellt werde, während andere gar das Princip der sittlichen Emancipation proclamiren. Das sind dem Verf. die indifferentistischen Moralprincipien, und sie sollen zugleich eine Unterabtheilung der pathalogischen sein, weil sie nämlich „auf einem durch vorherrschend äußeren Einfluß hervorgerufenen, künstlich erzeugten Gefühle beruhen." (S. 44.) Uns ist nun schon der Begriff eines indifferentischen Moralprincips rein unverständlich; die Anschauungen, welche der Verf. hier im Auge hat, gehen ja gerade von der Leugnung eines obersten Moralprincips aus, also können ihre Forderungen nicht darauf gehen, ein solches zu statuiren; und wer behauptet, daß es gleichgiltig sei, nach welchem Sittenkanon man handle, will doch damit kein Moralprincip aussprechen, da er vielmehr auf alle Moral, d. i. auf alles Handeln nach ethischen Grundsätzen, verzichtet. Wenn aber doch solche Anschauungen besprochen und widerlegt werden wollen, so können sie doch logisch nicht unter die pathologischen Moralprincipien eingereiht werden.

Das Verfahren St.'s besteht nun im Einzelnen darin, daß in chronologischer Reihenfolge je eine Anzahl von Autoren als Vertreter eines bestimmten Princips aufgeführt und ihre verschiedenen Anschauungen und Aussprüche möglichst auf einen gemeinsamen Grundgedanken, auf eine Thesis

oder Formel zurückgeführt werden. Wir führen einige dieſer Formeln wörtlich an, weil ihre Faſſung für die Beleuchtung des ganzen Verfahrens bedeutungsvoll iſt. S. 60: „Das hedoniſche Princip läßt ſich in folgenden Worten ausſprechen: Alles iſt ſittlich gut (wahrſcheinlich — Recht), was und inwieweit es ſinnliches Vergnügen oder körperliche Luſt gewährt, und Alles iſt böſe oder verkehrt, was und inwieweit es Schmerz oder Unluſt erzeugt. Erlaubt iſt Alles, was gefällt." „Für das Princip des egoiſtiſchen Utilitarismus kann man verſchiedene Formeln aufſtellen, die im Grunde auf eines und daſſelbe hinauslaufen. Sie lauten ſo: Alles iſt gut (ſittlich erlaubt, Recht), was dem Einzelnen Nutzen gewährt oder ſeine Glückſeligkeit befördert; und Alles iſt böſe (Unrecht), was dem menſchlichen Individuum Schaden verurſacht. Die Tugend iſt nur ein Intereſſe, die Sünde lediglich eine Nichtberückſichtigung des Intereſſes. Jeder für ſich und Gott für Keinen! Die eine Menſchenklaſſe iſt lediglich zum Vergnügen, zur Annehmlichkeit und zum Nutzen der andern geſchaffen. Die höchſte Beſtimmung des Menſchen iſt, theuer zu verkaufen und wohlfeil einzukaufen. Liebe dich über Alles und Gott und den Mitmenſchen lediglich um deinetwillen." (S. 195.) Das Princip der Erziehung lautet alſo: „Das ſittlich Gute hat ſein Maaß und Fundament lediglich in der Erziehung. Sittlich gut iſt Etwas, weil und inſofern ihm die Erziehung (die Cultur) dieſen Stempel aufdrückt; hingegen iſt ſittlichböſe dasjenige, was als ſolches von der Erziehung gebrandmarkt wird." (S. 381.) Das Princip der ſittlichen Emancipation iſt formulirt: „Alles, was der Menſch denkt, begehrt und vollbringt, iſt recht und gut, oder vielmehr an ſich ganz

gleichgültig." Als oberste Regel lautet es: „Denke, rede, thue, was du willst: es ist Alles einerlei. Laß dich daher in keiner Weise durch Erziehung, Gewohnheit, Gesetzgebung, religiöse Vorurtheile bevormunden! Absolute Freiheit in Allem sei dein höchstes Gesetz!" (S. 393 f.)

Indem der Verfasser solche Formeln als die Quintessenz der betreffenden Theorien herausstellt, hat er sich freilich die Kritik leicht gemacht, ja er hat sie zum größten Theil schon anticipirt, insofern er aus den Lehren schon die Consequenzen gezogen hat. Aber dennoch ist eben eine **deductio ad absurdum** noch keine genügende Wiederlegung, was St. allerdings zugibt, da er jedesmal eine specielle Widerlegung nachfolgen läßt; aber auch so erscheint uns sein Verfahren nicht streng wissenschaftlich und bündig zu sein. Der Leser gewinnt nämlich aus den kurzen und aphoristisch mitgetheilten Stellen der citirten Autoren nur selten die Ueberzeugung, daß die herausgestellte Formel wirklich den Sinn und Gedanken der Schriftsteller treffe und nicht vielmehr nur durch eine vorschnelle Consequenzmacherei vom Verf. in sie hineingetragen sei. Wenn man sich mit einem Gegner wissenschaftlich auseinandersetzen will, so muß man sich an das halten, was er gesagt hat und sagen wollte, nicht an das, was er gesagt haben könnte; und man muß sich an den Sinn des Verfassers, nicht an den Unsinn oder an gewisse Paradoxien halten.

Ein Beispiel. Unter den Vertretern des Lustprincips, freilich nicht im sinnlichen sondern im höheren Sinne, wird S. 63 Pascal aufgeführt; der Beweis hiefür wird mit wenigen Andeutungen mit Berufung auf Ritter, Gesch. der Philos., geführt; bei einem Manne aber von der Bedeutung Pascals wäre es wichtig genug gewesen zu untersuchen, in-

wiefern ſich ſein Eudämonismus unterſcheide von demjenigen, den man in der Darſtellung der meiſten chriſtlichen Ethiker findet. Ebenſogut als Pascal ließe ſich der h. Auguſtin als Vertreter des Princips der geiſtigen Luſt bezeichnen, indem Auguſtin, um die Wirkſamkeit der Gnade zu erklären, das dichteriſche Wort: **trahit sua quemque voluptas** zum Ausgangspunkt nimmt. Aber noch mehr; Pascal iſt nur *theilweiſe zu den* Vertretern des Luſtprincips zu zählen, wie St. beifügt, er läßt ſich alſo zu einer andern Zeit von einem andern ethiſchen Grundſatz beherrſchen. Daraus geht doch wohl hervor, daß man nicht ohne weiteres berechtigt iſt, den einen oder andern Ausſpruch als den Ausdruck einer abgeſchloſſenen Geiſtesrichtung oder als ein höchſtes ethiſches Princip auszulegen. Man kann der Luſt einen ſehr ſtarken Einfluß auf das Vollbringen des Guten einräumen, ohne daß man in ihr das höchſte Gut oder das letzte Motiv der Tugend erkennt, wie St. ſelbſt weitläufig ausführt.

Unſere Einwendung wird vielleicht noch deutlicher durch folgende Bemerkung. Wenn die Theoretiker auf dem Gebiet der ſocialen Fragen gewiſſe ethiſche Ideen, wie Freiheit und Gleichheit aller Menſchen, zum Ausgangspunkt nehmen, um darauf Syſteme zu bauen, Arbeitsfreiheit, Coalitionsfreiheit u. ſ. w. zu fordern, ſo beherrſchen dieſe Ideen nur einen beſtimmten Umkreis im Gebiete des Ethiſchen; ſie ſtehen an der Spitze der *ſocialen* Ordnung, wie die Theoretiker ſie ſich denken, nicht an der der *ethiſchen*. Der Begriff der Freiheit erhält ſelbſt wieder ſeine nähere Beſtimmung aus der geſammten ethiſchen Weltanſchauung, welche ja auch die chriſtliche ſein kann. So kann man auch verſchiedenen politiſchen Principien huldigen, ohne deßwegen mit dem chriſtlichen Sittengeſetz in Conflikt

zu kommen; das politiſche Princip wird dann mein Verhalten innerhalb der politiſchen Sphäre beſtimmen; alle andern Pflichtgebiete werden davon nicht nothwendig berührt. Aehnliches ließe ſich von den Principien der Philanthropie, der Humanität u. dgl. ſagen. St. ereifert ſich S. 258 gegen den Satz „hilf dir ſelbſt, ſo wird dir Gott helfen," der nicht nur dem Chriſtenthum, ſondern ſelbſt dem antiken Heidenthum fremd ſei; allerdings wäre er dieß, wenn er als oberſtes Moralprincip ausgeſprochen werden wollte; aber es iſt nicht einzuſehen, warum er nicht von einem guten Chriſten als Maxime für gewiſſe Lebensverhältniſſe ſollte gebraucht werden können. Eine ganze große theologiſche Schule hat daſſelbe Wort zu einem Eckſtein ihrer Gnadenlehre gemacht: **facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam.**

Diejenigen Leſer des Buchs, welche geübt ſind, in die Anſchauungen Anderer einzugehen und dieſelben nach ihrer relativen Wahrheit zu würdigen, werden von der Darſtellung St.s den Eindruck empfangen, daß er ſich die Anſchauungen der Autoren mit einiger Willkühr zurechtgelegt und ſo den Beweis für ſeine Behauptungen erſchlichen habe. Für eine umfaſſende Würdigung der hervorragendern Erſcheinungen z. B. eines Machiavelli, Montaigne, Malthus iſt das Werk überhaupt nicht angelegt.

Wollen wir nun aber erfahren, welches das allein wahre oberſte Moralprincip nach St. iſt, ſo kommen wir ebenſowenig aus der Unklarheit heraus, welche aus dem Durcheinanderwerfen von Erkenntnißprincip, Motiv, Fundament, ſecundären Principien u. ſ. f. entſpringt. Die Hauptſchwierigkeit, das oberſte Princip zu beſtimmen, liegt darin, daß dem chriſtlichen Moralſyſtem unleugbar ein

eudämoniſtiſches Element innewohnt, während doch gegen den Eudämonismus in allen Formen angekämpft wird. Theologen wie St. Thomas ſtellen unbedenklich den Traktat de beatitudine an die Spitze ihrer Moraltheologie, und in der vulgären Darſtellung der Sittenlehre iſt nichts gewöhnlicher, als daß man als ſtärkſtes Motiv der Tugend die ewige Seligkeit in Ausſicht ſtellt. Dieß wurde nun allerdings mehrfach ſo gedeutet, als ob das Chriſtenthum eine egoiſtiſche und eudämoniſtiſche Moral lehre, und um dieſem zu entgehen, haben die Theologen jene bekannten Diſtinktionen zwiſchen der unvollkommenen und der vollkommenen (unintereſſirten) Liebe; zwiſchen Gott als dem höchſten Gut an ſich und dem höchſten Gut für uns; zwiſchen der Seligkeit, die Gott ſelbſt iſt oder die im Beſitze Gottes ſelbſt beſteht, und zwiſchen der Seligkeit, welche als eine res creata von Gott verſchieden iſt und den Gerechten als Zugabe zu Theil wird, aufgebracht. Inſofern demnach die Seligkeit etwas von Gott Verſchiedenes iſt, darf der Menſch wohl ſeine Hoffnung darauf richten, aber das letzte und entſcheidende Motiv ſeines Handelns darf ſie nicht ſein; es iſt eine Unvollkommenheit, die aber die Güte des Handelns nicht ganz aufhebt, wenn mit der Liebe zu Gott, dem höchſten Motiv des Guten, zugleich ſich noch die Hoffnung auf Lohn verbindet.

Das iſt ungefähr die Richtung des Verf., ſofern es dem Refer. gelungen iſt, ihn zu verſtehen. Das letzte Ziel des Menſchen kann nach ihm nicht die Glückſeligkeit ſein, ſondern allein „der abſolut vollkommene, in ſich unendlich ſelige Gott, der ſich ſelbſt abſoluter Zweck iſt.“ (S. 233.) Der Erkenntniß- und Realgrund des ſittlich Guten wäre demnach ſchlechthin der göttliche Wille; das höchſte Motiv

des Guten wäre die unintereſſirte Liebe. Wir müſſen aber einige Sätze herausheben, um uns mit ſeiner Logik vertraut zu machen. S. 215 heißt es: „Das ſittlich Gute mit ſeinem unbedingten Werthe bleibt ein ſolches und das Sittengeſetz verliert nicht das Mindeſte von ſeiner Erhabenheit und Allgewalt, wenn auch alles ſittliche Kämpfen und Ringen um die Tugend, wenn ſelbſt die getreueſte und aufopferndſte Pflichterfüllung keinen, gar keinen zeitlichen oder ewigen Lohn zu gewärtigen hätte.“ Das widerſpricht ſchon dem geſunden Sinn; mit viel größerem Recht könnte man ſagen: wenn alles Kämpfen und Ringen um die Tugend keinen Lohn zu gewärtigen hätte, ſo wäre Gott ungerecht und alle ſittliche Ordnung umgeſtoßen. Es fragt ſich nicht, ob das Sittengeſetz in ſeiner Erhabenheit und Allgewalt bleibt, ſondern ob es ein Sittengeſetz bleibt, wenn die Tugend keinen Lohn empfängt; ein tragiſches Weltgeſetz, eine abſolutiſtiſche Satzung wäre es dann, und kein Sittengeſetz. Und worin beſteht denn der unbedingte Werth des ſittlich Guten, als daß es eben etwas Gutes für den Menſchen iſt? Da wird man uns freilich die Unterſcheidung entgegenhalten zwiſchen einem Gut an ſich und einem Gut für uns. Wir weiſen dieſe Unterſcheidung zurück; wir verſtehen ſie ebenſowenig wie die oben erwähnte Unterſcheidung zwiſchen „der vernünftigen Natur überhaupt und der des Menſchen insbeſondere“ (S. 43). Wir laſſen uns auch gar nicht imponiren von der Diſtinktion zwiſchen Gott als dem höchſten Gut an ſich und dem höchſten Gut für uns. Wenn das Prädicat gut, das wir Gott beilegen, überhaupt etwas bedeuten, wenn es nicht ſchlechthin gleichwerthig ſein ſoll mit den Prädicaten abſolut, unendlich, vollkommen u. ſ. w., ſo

muß es eine Eigenſchaft ausdrücken, welche Gott in ſeinem Verhältniß zur Welt zukommt. Gott kann nur gut genannt werden, weil er für uns ein Gut iſt; das ſittlich Gute iſt dieß deßwegen, weil aus der Sittlichkeit für uns Gutes entſpringt, gleich wie das Schöne deßwegen ſchön heißt, weil es vom äſthetiſchen Sinn wahrgenommen und als ſchön erkannt wird. Alle Herrlichkeiten des Himmels ſind nicht ſchön und nicht gut, als darum, weil ſie zur Wonne dienen Gott ſelbſt und ſeinen Engeln und Seligen. Aber ebenſo halten wir auch die Unterſcheidung zwiſchen Gott und der bei ihm zu hoffenden Seligkeit, zwiſchen dem Beſitz Gottes und dem Beſitz der Seligkeit für eine dürre Abſtraktion; die wahre Seligkeit iſt Gott ſelbſt und ſein Beſitz; mag man dann noch von einer beſtimmten Summe von himmliſchen Freuden reden, welche man als Accidenzien der Seligkeit betrachtet, ſo kann das den Hauptſatz nicht umſtoßen, den wir mit dem Worte des Herrn ſelbſt ausſprechen wollen: „Ich bin dein überaus großer Lohn“ [1]).

Aber die Glückſeligkeit kann nach St. noch aus dem Grunde nicht Princip der Sittlichkeit ſein, weil ſie als Folge und Wirkung der Sittlichkeit nicht zugleich Grund und Urſache derſelben ſein kann. (S. 218.) Faſt möchte man hier an die berühmte Frage erinnern, ob die Henne früher ſei oder das Ei. Gerade weil Seligkeit die Folge der Sittlichkeit iſt, und weil ich dieß weiß, übe ich das Gute; dieſe Erkenntniß iſt alſo früher, als das Thun des Guten, und iſt die Urſache deſſelben; ſie kann alſo ein Motiv der Sittlichkeit ſein, und es kommt nur auf meine Vorſtellung von dem Weſen der Seligkeit an, ob

1) I. Moſ. 15, 1.

dieſes mein Motiv ein niedriges, unchriſtlich egoiſtiſches, oder ein reines und edles iſt. Nicht weil ich Seligkeit erwarte, iſt mein Princip ein unvollkommenes, ſondern nur wenn ich meine Seligkeit in etwas Anderem ſuche, als in Gott. Nach St. aber dürfte man nur auch ſo nebenher ein wenig die Seligkeit im Auge haben; die Seligkeit würde etwa den Rang eines „ſecundären Princips“ haben. Aber bezüglich der Frage: was denn nun wirklich das höchſte Moralprincip nach chriſtlicher, theiſtiſcher Weltanſchauung ſei, läßt er uns eigentlich im Stich. Denn wenn wir auch wiſſen, daß das Fundament der Sittlichkeit Gott, Gottes Wille oder Gottes Geſetz iſt, ſo wiſſen wir damit noch nicht, wie wir Gottes Willen erkennen und erfüllen ſollen, und am wenigſten, wenn man uns den Sittenkanon als einen Akt reiner legislatoriſcher Willkühr von Seite Gottes darſtellt, wie eine gewiſſe Richtung der heutigen Theologie will. —

Doch wir ſind vielleicht unbillig in unſern Anſprüchen geworden, indem wir vergaßen, daß wir nicht ein ganz abgeſchloſſenes, ſondern erſt ein hälftiges Werk vor uns haben. Werden erſt auch die rationalen Moralprincipien dargeſtellt ſein, ſo kann Manches klarer erſcheinen, als es bisher iſt. Möge aber auch der Verf. nach dieſer Klarheit ringen, die Begriffe ſchärfer ins Auge faſſen, ſich auf das Hauptſächlichſte concentriren, und dann erſt können wir ihm wahrhaft Dank wiſſen für ſeine ebenſo mühevolle als wichtige Arbeit! Linſenmann.

2.

Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen erklärt von Dr. **Bernhard Weiß,** ordentlichem Professor der Theologie zu Kiel. Berlin. Verlag von Wilhelm Hertz. 1872. S. XII u. 515.

Die Marcushypothese hat zwar alle möglichen Stadien durchlaufen, ist aber keineswegs zu einem befriedigenden Abschluß gekommen. Ja manche der neueren Erscheinungen über diesen Gegenstand berechtigen zur Annahme, daß eher ein Rückschritt als ein Fortschritt gemacht worden ist. Wir sind es hinlänglich gewöhnt, Willkürlichkeiten aller Art von den Vertretern genannter Hypothese in den Kauf zu nehmen, allein ein Verfahren, wie es Scholten [1]) und Volkmar [2]) belieben, überhebt uns gewiß einer Kritik, da selbst Vertreter der Markushypothese sich zu einem ähnlichen Urtheil veranlaßt sehen (S. 20). Scholten nimmt neben einem nach Wilke'scher Methode willkürlich zugeschnittenen Urmarkus noch drei verschiedene Matthäus und fügt ein besonderes Verzeichniß der mythischen Bestandtheile im Protomarkus (S. 192 f.) und der ungeschichtlichen Bestandtheile im Matthäusevangelium (S. 235 ff.) bei. Volkmar kehrt dadurch wieder zu Wilke zurück, daß er dieselbe Reihenfolge Markus, Lukas, Matthäus annimmt und im übrigen die von früher bekannte Tendenzkritik vertritt, wobei in beiden Werken die Verdienste um die Detailexegese unberührt bleiben sollen. Es ist dies auch die nothwendige Consequenz des Wilke'schen Standpunkts und möchten wir fast sagen,

1) Das älteste Evangelium. Uebersetzt von Redepenning. Elberfeld 1859.

2) Die Evangelien oder Marcus u. die Synopsis. Leipzig 1870.

der Markushypothese überhaupt, wenn nicht vorstehendes Werk eine mehr befriedigende und ruhig gehaltene Darstellung der Frage böte.

Weiß vertheidigte schon längst die Priorität des Markusevangeliums, wie zahlreiche Aufsätze in den verschiedenen theologischen Zeitschriften zeigen. Er war es auch, der zuerst die Markushypothese dadurch gegen die gewichtigen Einwände zu sichern suchte, daß er in vielen Partien dem Matthäusevangelium die Priorität zuerkannte. Eine Folge davon war ohne Zweifel die Annahme eines Urmatthäus und eines Urmarkus, die zwar ihrem letztern Theile nach von Weiß auch im vorliegenden Werke nicht gemacht wird, aber auch hier bleibt er mit wenigen Modificationen bei seiner früheren Ansicht stehen. Es ergibt sich, daß der Markustext im großen und ganzen dem der beiden anderen Evangelien zu Grunde liegt, wie sich schon aus der durch das Papianische Zeugniß bestätigten Wahrnehmung schließen läßt, daß das zweite Evangelium seinem Hauptinhalte nach auf selbstständiger (Petrinischer) Ueberlieferung beruht (S. 10). Dazu kommt, daß der im zweiten Evangelium ausgeprägte Sprachcharakter in den Parallelen sich bei beiden anderen Evangelien nachweisen läßt und in den letzteren sich häufig Doubletten finden (S. 11). Da aber mit dieser Annahme das Problem der Evangelienkritik noch nicht gelöst ist, so ist die weitere Annahme nothwendig, daß dem Matthäus und Markus eine ältere schriftliche Quelle zu Grunde liege, die im Matthäusevangelium oft noch die ursprüngliche Fassung hat. Diese Quelle ist die von Papias erwähnte Apostelschrift, die übrigens der sprachlichen Uebereinstimmung wegen in der griechischen Uebersetzung vorgelegen sein muß (S. 14). Diese *λόγια* werden mit Unrecht auf bloße Rede-

stücke beschränkt; sie waren keine pragmatische Geschichtserzählung, sondern eine Sammlung von größeren Reden, Gleichnissen, einzelnen Sprüchen und Spruchreihen, denen oft jede geschichtliche Einleitung fehlte, oft eine solche nur in kurzen Andeutungen beigegeben war. Dazwischen zeigt sich aber eine Anzahl von ebenso locker aneinander gereihten Erzählungen und selbst kleineren Erzählungsgruppen, welche meist nur den skizzenhaften Rahmen um einzelne Worte Jesu bildeten oder sonst bedeutsame Momente seines Lebens fixirten, so daß also die Papianische *σύνταξις τῶν λογίων* höchstens a potiori als Spruchsammlung bezeichnet werden kann. (S. 15 f.)

Da das in großen Partien des Lebens Jesu im ganzen so gleichförmige Tagewerk seines Lehrens und Heilens, seiner Wanderungen mit den Jüngern und seiner Kämpfe mit den Gegnern es unmöglich machte, eine bestimmte zeitliche Beziehung herzustellen, so blieb dem Erzähler (Markus) nichts übrig, als die gleichartigen Ereignisse in sachlich geordnete Gruppen zusammenzustellen und so einzelne Seiten und Perioden des Lebens Jesu in ihrer durch den Fortschritt der Entwicklung bedingten Eigenthümlichkeit durch solche in sich abgeschlossene Bilder zu illustriren (S. 21). Darnach ergibt sich, daß Markus seinem Evangelium eine bestimmte Anschauung von dem geschichtlichen Fortschritt des Lebens Jesu und seiner öffentlichen Wirksamkeit zu Grunde gelegt hat, was aber nicht ausschließt, daß auch hier das letzte Motiv der Schrift nicht ein biographisches, sondern ein didaktisches war. Da die Parusie verzog hat man durch Rückblicke auf das Leben Jesu den Glauben an die Messianität neu stärken wollen (S. 23).

Der Verf. zerlegt von diesen Gesichtspunkten aus das

Evangelium in 7 Theile. Im ersten Theil (1. 14—45) schildert der Evangelist das Bewunderung erregende Auftreten Jesu, im 2. Theil (2, 1—3, 6) tritt schon die Opposition der herrschenden Parteien hervor, die sich rasch zur Todesfeindschaft steigert, der 3. Theil (3, 7—6, 13) zeigt uns Jesu wieder mitten in der Volksmenge, deren Andrang ihn sogar nöthigt, sich einen eigenen Jüngerkreis auszuwählen, im 4. Theil (6, 14—8, 26) erscheint Jesus auf dem Höhepunkt seiner Volkswirksamkeit, wie auch anderseits die Feindschaft der Parteien sich zu einer bedeutenden Höhe gesteigert hat, der 5. Theil (8, 27—10, 45) berichtet die Ausbildung der Jünger und beginnt deßhalb mit der Todesweissagung, mit dem 6. Theil (10, 46—13, 37) nimmt die jerusalemitische Zeit ihren Anfang; in diesem ist nach sachlichen Gesichtspunkten alles zusammengefaßt, was Markus von dortigen Ereignissen, Kämpfen und Weissagungen zu erzählen weiß, worauf im 7. Theil (14,1—15,17) die Leidensgeschichte folgt, der sich ein Abschluß anreiht, welcher von dem geöffneten Grabe aus die Perspective auf die Erscheinungen des Auferstandenen eröffnet (16, 1—8) S. 22.

Vor allem wird nun der Markustext nach Tischendorf (editio octava. Lips. 1869) gegeben, aber mit mancherlei je besonders motivirten Modificationen, da der Verf. ungefähr in demselben Maße unter den beiden Zeugen des ältesten Textes den Vaticanus bevorzugt wie Tischendorf den Sinaiticus (S. 37 Anm. 1). Zur Seite steht in den Parallelen der Matthäus- und Lukastext nach Tischendorf, worauf in jedem Abschnitt der Markustext exegesirt und sein Verhältniß zu den beiden anderen zu bestimmen gesucht wird, ein Verfahren, das durchgehends streng festgehalten wird.

Was zunächst die textkritische Arbeit betrifft, so hat sich der Verf. ohne Zweifel um das Markusevangelium ein großes Verdienst erworben. Es ist für die Exegese von großem Werth, einen möglichst genauen Text zu Grund legen zu können, denn wenn auch im großen und ganzen an der Auffassung des Evangeliums wenig geändert wird, so sind die Varianten doch für die Detailexegese nicht zu unterschätzen. Geradezu unentbehrlich ist aber ein auch in den kleinsten Dingen sicherer Text für die Lösung der synoptischen Frage. Müssen wir auch bekennen, daß gerade mit den stilistischen Eigenthümlichkeiten von den Vertretern der Markushypothese großer Mißbrauch getrieben worden ist, so ist doch nicht zu leugnen, daß durch geringe Aenderungen oft die ganze Auffassung eines Stückes verändert, die Färbung eine ganz andere wird, was auch für eine andere synoptische Betrachtung von Bedeutung ist. Deßhalb sind wir dem Verf. für diese mühevolle und Zeit raubende Arbeit zu Danke verpflichtet. Auch die schöne Ausstattung entspricht den Bedürfnissen vollkommen und wir können dem Verf. das Zeugniß geben, daß der Thatbestand der zwischen den synoptischen Parallelen obwaltenden Uebereinstimmung und Abweichung mit einer Genauigkeit und Vollständigkeit dargelegt, und die Auffassung, resp. Beurtheilung desselben durch den Paralleldruck und die typographische Hervorhebung des Uebereinstimmenden in jener Weise erleichtert ist, daß er auch nach dieser Seite der kritischen Untersuchung einen Dienst geleistet hat (S. VII).

Obwohl sich unsere Recepta verhältnißmäßig selten lediglich auf Minuskeln oder auf einige wenige Majuskeln gründet, so folgt sie doch einem Texte, welcher aufs deutlichste den Charakter der Emendation trägt, wenn man ihn mit

dem durch die beiden Codices des 4. Jahrhunderts, den Vaticanus (B) und Sinaiticus (ℵ) gemeinsam bezeugten Texte vergleicht. Zwar sind auch diese nicht mehr ganz fehlerfrei, aber doch sind so wenige und zu dem so augenfällige Verstöße oder Verbesserungen vorhanden, daß sich eine reflexmäßige Aenderung nicht nachweisen läßt, während dies bei allen andern wirklich der Fall ist (S. 28). Der älteste Repräsentant des emendirten Textes ist der Cod. Alexandrinus (A) aus dem 5. Jahrhundert, nächst ihm der Cod. Bezae Cantabrigiensis (D) aus dem 6. Jahrhundert. Der Text von A ist in die Mehrzahl der jüngeren griechischen Handschriften übergegangen, der von D in die Codices der altlateinischen Uebersetzung. Die Grundlage des emendirten Textes, nach welchem die Quellen von A und D corrigirt sind, bildet aber eine noch ältere und ursprünglichere Textgestalt als die in ℵ und B enthaltene (S. 29). Für den ältesten in ℵB gemeinsam erhaltenen Text sind außerdem noch 3 wichtige Zeugen vorhanden: der Cod. Parisiensis num. 62 (L) aus dem 8., der Cod. Sangallensis (Δ) aus dem 9. oder 10. und der Cod. Ephraemi Syri (C) aus dem 5. Jahrhundert. Von den beiden Codices ℵ und B erweist sich letzterer als der ursprünglichere, da jener sich öfter dem emendirten Text nähert (S. 32). Aus all dem gehe hervor, daß man sich noch immer entschiedener von dem Vorurtheil lossagen müsse, als könne für die Echtheit einer Lesart irgendwie die Zahl der Codices oder sonstiger Textzeugen entscheiden (S. 33). Immer müsse die innere Kritik mit der diplomatischen Textkritik Hand in Hand gehen. Eine rein mechanische Textkritik ist allerdings nicht möglich, da sich auch in die besten Codices schon durch die Abschreiber manche Fehler einge-

schlichen haben. Aber große Vorsicht ist bei der inneren Kritik immerhin nothwendig, damit nicht die vorgefaßte Meinung zu Gunsten weniger beglaubigter Lesarten entscheidet, wenn diese nur mit dem sonstigen Charakter des Evangeliums harmoniren. Denn eine solche Consequenz im Stil darf man bei unsern Evangelisten um so weniger erwarten als, so gering man auch die Katechese und Predigt anschlagen mag, doch in manchen Stücken der Evangelien auch sprachliche Reminiscenzen aus denselben nachklingen müssen. Ein kleiner Mißstand für die synoptische Frage ist dadurch entstanden, daß der Text des Matthäus- und Lukasevangeliums nicht nach demselben Princip revidirt ist. Es müßte sich dabei in gleicher Weise herausstellen, daß manches ihnen eigen ist was man bisher für fremd ansah.

Um wenigstens eine Andeutung zu geben, nach welcher Richtung durch diese Textkritik das Markusevangelium verändert wurde, so bemerken wir, daß der emendirte Text gern das Imperfectum in den Aorist verwandelte (S. 55) oder den vorhergehenden Aoristen confirmirte (S. 86), die häufigen Asyndeta durch Verbindungspartikeln entfernte (S. 47), die Monotonie des Ausdrucks aufhob und zwar besonders gern durch Veränderung des καὶ in δέ (S. 43), Pleonasmen und Abundanzen beseitigte und die Wortstellung bald vereinfachte, bald nachdrucksvoller ordnete (S. 28), gewisse Formen consequent durchführte wie z. B. εὐθέως statt des ursprünglichen εὐθύς u. s. w. Bedenkt man nun, daß alle diese Stileigenschaften dem ganzen Evangelium eigenthümlich sind, so ist allerdings die Vermuthung der Emandation begründet, auch wenn mitunter nur B gegen die anderen Codices steht.

Die Erklärung des Markusevangeliums bietet viel

Gutes und zeichnet ſich vor denen der anderen Exegeten gleicher Richtung vortheilhaft aus, aber der Grundton, welcher durchs Ganze geht, widerſpricht doch gleich dem erſten Vers des Evangeliums. Dieſes iſt das Evangelium Jeſu Chriſti des Sohnes Gottes und als ſolches iſt es auch in ſeiner Durchführung leicht zu erfaſſen. Aber nichts berechtigt zu der Erklärung, daß der Gottesſohn derjenige ſei, welcher, weil er der erwählte Gegenſtand der göttlichen Liebe iſt, zugleich den meſſianiſchen Beruf (14, 61) empfangen hat (S. 38). Aus dem Text ſelbſt läßt ſich dieſes ſo wenig herausleſen als aus V. 11: „Sie (sc. die Stimme) begrüßt den Geiſtesgeſalbten als den Sohn Gottes und erläutert dieſen Ausdruck ſofort, indem ſie ihn als den erwählten Gegenſtand der göttlichen Liebe bezeichnet. Er iſt alſo der im prophetiſchen Pſalmworte alſo begrüßte, dem Gott auf Grund ſeiner Sohnesſtellung die meſſianiſche Weltherrſchaft in Ausſicht ſtellt (Pſ. 2, 7—9). Die Liebe Gottes zu ihm beruht aber darauf, daß Gott an ihm Wohlgefallen gefunden hat, daß er alſo ſeinem ſittlichen Weſen nach der würdige Gegenſtand dieſer Liebe iſt. Damit iſt ſofort der Sinn, in welchem die Ueberſchrift (1, 1) Jeſum als den Sohn Gottes bezeichnete, klar gelegt. Von einer metaphyſiſchen Gottesſohnſchaft (Myr.) kann hier ſo wenig wie dort die Rede ſein; der Meſſias trägt das Ehrenprädicat des Gottesſohnes, weil nur der erwählte Gegenſtand der Liebe Gottes auch zur Ausführung ſeiner höchſten Heilsrathſchlüſſe in der meſſianiſchen Vollendungszeit berufen ſein kann" (S. 49). Es heißt doch gewiß dem Text Gewalt anthun, wenn man aus ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός herausexegeſirt, du biſt mein Sohn, weil du der Gegenſtand meiner Liebe biſt und den Grund des Wohlgefallens (εἰ᾽δόκησα)

in dem ſittlichen Weſen findet! Wenn es als Grundſatz einer geſunden Exegeſe feſtgehalten werden muß, daß vor allem grammatiſch-hiſtoriſch erklärt wird, ſo berechtigt gewiß auch hier bei klar vorliegendem Wortſinn nichts als eine vorgefaßte Meinung zur Annahme eines übertragenen Sinnes. Und dieſe Interpretation muß nun bei allen übrigen Stellen ihre Dienſte leiſten, um über die Schwierigkeiten, welche ſich doch immer wieder zeigen, hinwegzuhelfen. Wenn ſich Jeſus 8, 38 ausdrücklich als den Menſchenſohn bezeichnet, der in der Herrlichkeit des Vaters kommen werde, ſo kann das Sohnesverhältniß gewiß nur als metaphyſiſches genommen werden und es iſt Willkür, wenn der einzigartige Menſchenſohn kein anderer iſt als der Gottesſohn, d. h. der zum Vollſtrecker aller göttlichen Heilsrathſchlüſſe oder zum Meſſias erkorene Gegenſtand der göttlichen Liebe (1, 11. 3, 11) (S. 292), wie auch die klaren Worte der unreinen Geiſter „σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ“ nur willkürlich Jeſum als den zum meſſianiſchen Berufe geweihten Gegenſtand der göttlichen Liebe bezeichnen können (S. 115). Als ich in der Einleitung den § über den Plan und Charakter des Markusevangeliums (S. 22 ff.) las, wunderte ich mich nicht wenig das diktatiſche Motiv desſelben in der Stärkung des Glaubens an die Meſſianität beſtimmt zu finden. Bisher war ich gewöhnt zu leſen, daß im Matthäusevangelium dieſer Charakter ausgeſprochen ſei was mit ſeiner Beſtimmung für Judenchriſten im Zuſammenhange ſtehe, aber daß auf einmal dieſer Charakter dem Markusevangelium aufgeprägt werden will, iſt mir neu. Es iſt ja ſchon zum Voraus unwahrſcheinlich, daß in einer für Heidenchriſten beſtimmten Schrift gerade der meſſianiſche Beruf Jeſu beſonders betont worden iſt und das Pauliniſche Evangelium

ſpricht durchaus nicht dafür. Für Heidenchriſten mußte *υἱὸς θεοῦ* die verſtändlichere Bezeichnung der Einzigartigkeit Jeſu ſein, ihr Sprachgebrauch konnte aber unter demſelben auch nichts anderes als den Sohn Gottes im eigentlichen Sinn verſtehen. Aber wie wenig vollends dieſer Charakter im Evangelium ſelbſt ausgeprägt iſt, geht am einfachſten aus der Exegeſe des Verf. hervor, nach deren Lectüre ich mich nicht mehr wunderte, wie er zu dieſer Auffaſſung kam. Er wollte dem *υἱὸς θεοῦ* eine gut klingende Erklärung geben. Der Gottesſohn wird in den Meſſias nach des Verf. Begriff umgewandelt und der Menſchenſohn als gerade dieſer Meſſias aufgefaßt. Daß der Wortlaut das directe Gegentheil bietet wurde ſchon bemerkt, daß die ganze Idee der Schrift eine ſolche Exegeſe nicht befürwortet zeigt ein beliebiges Beiſpiel. Jeſus heilt den Gichtbrüchigen, indem er ihn zuvor mit den Worten anredet: *„τέκνον, ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι“* (2, 5). Die Schriftgelehrten denken: *„τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός;“* (v. 7) und Jeſus beweist durch die körperliche Heilung, daß der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* Macht hat Sünden zu vergeben (v. 10). Daraus geht doch nothwendig hervor, daß ſich Jeſus eine göttliche Macht, die Sündenvergebung, beilegt. Er zeigt damit, daß der Menſchenſohn und der Gottesſohn dieſelbe einzigartige Erſcheinung iſt, nämlich eine göttliche Perſon. Die Sündenvergebung gehört zum Begriff des Menſchenſohnes und zum Begriff eines Einzigen, der Gott iſt, alſo muß nach Markus Jeſus in Wahrheit Gottes Sohn, mit Gott eins ſein. Der Meſſias iſt eben zugleich Gottesſohn im metaphyſiſchen Sinne und die göttliche Prärogative der Sündenvergebung (S. 81) weist, wie das Benehmen der Schriftgelehrten zeigt, vor allem auf die

Göttlichkeit des Menſchenſohnes hin. Der falſche Meſſiasbegriff der Juden, in welchem dieſes Moment zurücktritt oder gar nicht zur Geltung kommt, iſt der Grund, warum ſie den Herrn nicht als den Meſſias erkennen. Der Begriff Menſchenſohn war ihnen freilich bekannt, aber nicht daß dieſer den Anſpruch der meſſianiſchen, ſondern daß er den göttlicher Macht erhebt, iſt ihnen ein Aergerniß. Wenn Mc. 8, 29 (S. 282) den Petrus das Bekenntniß ablegen läßt, du biſt Chriſtus, ſo muß jeder Leſer an den 1,1 genannten *υἱὸς θεοῦ* denken und nicht an den Meſſias des Verf., ſo gewiß als die durchaus nicht mißverſtändlichen Worte des Centurio: „*ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν*“ im heidniſchen Munde nur die wirkliche Gottesſohnſchaft bezeugen können. Für den Evangeliſten iſt dieſer Ausruf des Centurio allerdings ein Beweis, wie noch in ſeinem Tode Jeſus ſich als den Gottesſohn erwieſen hat (S. 502), für uns iſt aber dieſe Wendung des Ausſpruchs ein Beweis, daß wir das Evangelium des Gottesſohnes im metaphyſiſchen Sinne vor uns haben.

Die Vorherſagung des Leidens und Todes (S. 349 u. a. a. O.) wird gewiß zu einer Apologie für die Meſſianität des am Kreuze Geſtorben, aber das ſpecifiſch Meſſianiſche tritt bei Matthäus ſchon durch die zahlreichen Citate viel beſtimmter hervor. Markus legt Werth darauf, daß Jeſus freiwillig und mit beſtimmtem Vorherwiſſen in den Tod ging. Damit legt er Jeſu eine göttliche Eigenſchaft bei und beſeitigt zugleich einen Einwand, der aus dem Benehmen der Jünger während der Leidenstage gemacht werden konnte. Nehmen wir dazu noch die Vorliebe des Markus für die Wundererzählungen, die er bis in das kleinſte Detail mit überraſchender Friſche und Lebendigkeit

ausmalt, bei denen es ihm ſtets darum zu thun iſt, alle Umſtände hervorzuheben, welche das Wunder über jeden Zweifel erheben, während Matthäus es liebt, die Wunder zu häufen und zu generaliſiren, ſo iſt es ſicher viel richtiger, das didaktiſche Motiv des Markus in der Abſicht zu ſuchen, die Göttlichkeit Jeſu aus ſeinem wunderreichen Leben und prophetiſchen Verkündigungen zu beweiſen.

Darnach wird ſich auch die Eintheilung des Evangeliums etwas anders geſtalten. Wohl iſt es richtig, daß einzelne Gruppen ſo geordnet ſind, daß die mehr und mehr wachſende Feindſchaft der herrſchenden Parteien dem Leſer klar vor Augen tritt, aber wenn man insbeſondere die Reihenfolge der dabei erzälten Wunder näher betrachtet, ſo zeigt ſich in ihr eine ähnliche Steigerung des Wunderbaren. Ganz beſonders aber iſt zu beachten, daß der Grund jener Feindſeligkeit faſt durchgehends nicht in den meſſianiſchen Anſprüchen des Herrn (S. 23), ſondern in ſeiner Oppoſition gegen die phariſäiſchen Obſervanzen zu ſuchen iſt. Dies zeigt ſich ſchon beim erſten heftigen Zuſammenſtoß. Gegen die Sündenvergebung wagen die Schriftgelehrten nicht einmal etwas zu ſagen, dagegen das Eſſen Jeſu mit den Zöllnern und Sündern (S. 88), das Nichtbeachten des jüdiſchen Faſtengebotes von Seiten der Jünger (S. 93 f.), das Aehrenraufen der Jünger (S. 99), das Heilen der Kranken am Sabbath (S. 106), dies ſind die Punkte, welche die Gegner zum tödtlichen Haſſe fortrißen (S. 110); in keinem zeigt ſich ein Anſpruch auf meſſianiſche Vollmacht, ſondern in allen die bewußte Oppoſition gegen die engherzigen Obſervanzen, ſo daß wir vielmehr Volkmar beiſtimmen müſſen, der in dieſem Theil einen Fortſchritt des Chriſtenthums über das Judenthum hinaus annimmt. Wenn

Jesus 2, 28 den Menschensohn als Herrn des Sabbaths erklärt, weil der Sabbath wegen des Menschen und nicht der Mensch wegen des Sabbaths da ist (v. 27), so ist dieser Beweis gewiß nicht dem messianischen Charakter entnommen. Bezeichnend ist außerdem, daß es nur die Parteiführer sind, welche an solchen Dingen Anstoß nehmen. Nun vergegenwärtige man sich die römische Vorstellung von den Juden, wie sie z. B. in den Schriften des Horaz ausgesprochen ist, und man wird sich alsbald überzeugen, daß Jesus, der über diese kleinlichen Dinge erhaben war, den Römern in einem ganz andern Lichte erscheinen mußte als die verachteten Juden und zumals als die ränkevollen Parteihäupter. Jesus ist ebenso erhaben über die jüdische (pharisäische) Engherzigkeit als über die Herschsucht der Parteien. Dies tritt in dem „unter Römern und für Römer" (S. 29) geschriebenen Markusevangelium nachdrücklich hervor, darum muß diesen Abschnitten ein dahinzielendes Motiv zu Grunde liegen. Aber dieselbe Wahrnehmung macht man im ganzen Evangelium. Denn stets ist das Volk voll Begeisterung für Jesu, wenn auch nicht für den Gottessohn, so doch für den Wunderthäter; die Fälle sind Ausnahmen, in denen die Wunderwirksamkeit auf Unempfänglichkeit stieß (4, 35 S. 165 f.) und die Verwerfung zu Nazareth bietet außerdem noch einen ganz andern Gesichtspunkt als den, daß in ihr die Unempfänglichkeit gipfelte (S. 204 f.). Es zeigt sich hier am deutlichsten, wie weit Jesus von allen Parteiumtrieben entfernt war. Denn als Parteiführer hätte er vor allem in seiner Vaterstadt sich einen Anhang verschaffen müssen; daß er dies nicht that, zeigt seine Aufnahme daselbst.

Wie das mehr und mehr sich trübende Verhältniß des

Herrn zum Volke sich gestaltete ersieht man übrigens sogleich aus dem 4. Theil, indem wir Jesus auf einmal wieder auf dem Höhepunkt seiner Volkswirksamkeit sehen (S. 211 bis 277). Das Volk sucht den Herrn, nicht der Herr das Volk. Ja um das Aufsehen möglichst zu vermeiden, verbietet der Herr sogar die Verkündigung der Wunderheilungen. Wenn sein Verbot nichts desto weniger den entgegengesetzten Erfolg hat, so zeigt sich gerade in der consequent befolgten Aufnahme desselben von Seiten des Markus der specielle Zweck des Evangeliums. Jesus vermeidet jede Agitation und dennoch folgen ihm die Volksmassen. Darum glaube ich auch, daß dem Markus Unrecht geschieht, wenn man z. B. die Erzählung von der Erweckung der Jairustochter als einen neuen Beweis der Unempfänglichkeit aufnehmen läßt (S. 195). Darum ist auch die Auffassung falsch, daß es selbst der Menge dabei bleiben sollte, daß das Mädchen nicht todt war, sondern schlief (in ihrem Sinn) und selbst der weitere Apostelkreis das Größte noch nicht wissen durfte. War es denn möglich, daß das Wunder unbekannt blieb, da eine große Menge mit dem Herrn herbeigeströmt war oder sollte diese selbst von dem Kinde und seinen Eltern auf dem Glauben gelassen werden, daß keine Todtenerweckung stattgefunden habe? Wenn der Verf. beifügt: „Wäre freilich das Mädchen nur vom Scheintode erwacht, so wäre das eitle Geheimthuerei, die den Glauben an eine vollzogene Todtenerweckung erzeugen mußte, wenn nicht gar erzeugen sollte" (S. 197), so beweist er ja selbst, daß in jedem Falle die Menge nothwendig zum Glauben an die Todtenerweckung kommen mußte und doch sollte es für sie dabei bleiben, daß das Mädchen schlief!

Daß die Beziehungen Jesu zu den Pharisäern und

ihrem Anhange denen zum Volke gerade entgegengesetzt waren ist so klar, daß kein Evangelist darin seinen Eintheilungsgrund zu suchen nöthig hatte. Jesus tritt ihnen immer schärfer gegenüber, aber es ist wieder sehr charakteristisch für das Markusevangelium, daß der Grund auch beim gesteigerten Conflict nicht der messianische Anspruch ist. Auch hier (S. 244 ff.) ist die Veranlassung das Essen der Jünger mit ungewaschenen Händen und die Strafrede Jesu setzt das Gebahren der Pharisäer in directen Gegensatz zu dem Gesetz Moses. Freilich tritt die Unterweisung der nichts desto weniger immer wieder unverständigen Jünger stets wieder in den Vordergrund, aber nirgends so, daß des Volkes nicht mehr gedacht würde. Muß doch der Verf. noch im 5. Theil, indem sich Jesus ganz der Unterweisung der Jünger widmete, selbst bekennen: „Allerdings fällt das unmotivirte Erscheinen des ὄχλος bei Markus 8, 34 f.) immer auf, da für ihn doch der Hauptgesichtspunkt die Unterweisung der Jünger ist und in den folgenden Sprüchen an sich keine Nothwendigkeit liegt, den ὄχλος als Publikum zu denken" (S. 289 Anm. 1). Allein da hilft wieder glücklicherweise die apostolische Quelle: „Der Grund, weshalb Markus den ὄχλος herbeizieht, kann also nur darin liegen, daß die apostolische Quelle diese Sprüche an den ὄχλος gerichtet sein ließ," als ob mit dieser Annahme ein Beweis gegeben wäre und Markus sich so ängstlich an die Quelle gehalten hätte!

Ebenso wenig befriedigt die Erklärung der zahlreichen Volksmassen, die nach 10, 1 herbeigeströmt sind. Denn abgesehen, daß von dem Aufgeben des Incognito (S. 330) nirgends die Rede ist, da die Predigt erst beginnt als das Volk (ὄχλος während Markus den Singular, Matthäus

den Plural liebt; der Singular in den Parallelen bei Matthäus ist ein Zeichen seiner Abhängigkeit von Markus (S. 250. 268) was ist also der Plural bei Markus?) versammelt war, ist ausdrücklich hervorgehoben, daß die Predigt an das Volk zu den gewöhnlichen Beschäftigungen des Herrn gehöre (*καὶ ὡς εἰώθει πάλιν ἐδίδασκεν αὐτούς*). Auch der Einzug in Jerusalem, bei welchem den Herrn viele aus dem ihn begleitenden *ὄχλος* mit königlichen Ehren empfingen (S. 367) zeigt zur Genüge, wie die Unempfänglichkeit des Volkes zu erklären ist. In Jerusalem sehen wir sogar, wie selbst im Kreise der Schriftgelehrten Jesus unverholenen Beifall fand (S. 399 f.)

Es läßt sich aber außerdem ein anderes Bedenken gegen die Weiß'sche Auffassung des Markusevangeliums geltend machen, das zwar von unserem Standpukte aus irrelevant ist, den Vertretern der Markushypothese gegenüber aber Bedeutung hat. Man leugnet die dogmatische Reflexion (S. 24), läßt den Markus überhaupt nicht reflexionsmäßig schreiben, sondern alles in epischer Weise durch die Darstellung selbst zur plastischen Anschauung bringen (S. 26), es ist zwar ein didaktisches Motiv vorhanden (S. 23), aber nur keine Reflexion in dem planvollen Organismus. Ist denn deßhalb keine Reflexion vorhanden, weil sie weniger deutlich durchblickt oder ist nothwendig da Reflexion, wo die bessere Ordnung ist? Nun dann müßte nach des Verf. Standpunkt bei Markus die meiste Reflexion zu finden sein, wie sich auch an einer Menge Stellen nachweisen läßt. Wir beschränken uns hier, darauf hinzuweisen, daß der Verf. oft dies selbst bemerkt (S. 45 f., 85, 129, 139, 165, 181, 223, 285 u. a. a. O.) Es ist überhaupt die Durchführung eines bestimmten Planes ohne Reflexion nicht an-

zunehmen. Daher ist aber auch die Reflexion kein Beweis der Posteriorität. Ein jeder Schriftsteller, der nicht bloß ein biologisches Motiv hat, sondern einen planvollen Organismus herstellen will, nach gewissen sachlichen Gesichtspunkten ordnet, muß sein Material reflexionsmäßig sichten und zusammenstellen. Die Evangelisten sind zu dem Augenzeugen oder Schüler von Augenzeugen, so daß alle ursprünglich sein können, ohne daß damit über die Zeitfolge und das Abhängigkeitsverhältniß etwas entschieden wäre. Sie sind daher anders zu beurtheilen als andere Schriftsteller, welche lediglich auf ihre Quellen angewiesen sind. Entscheidet man auch „nach der Textkritik zwischen verschiedenen gleichberechtigten Lesarten für die Ursprünglichkeit derjenigen, aus welcher sich die Entstehung der Varianten am leichtesten und einfachsten erklärt" (S. 10), so darf unter den drei Paralleltexten unserer Evangelien über die Ursprünglichkeit doch nicht ebenso entschieden werden, da der Spätere in dem Schatze seiner Erfahrungen hinlänglich Mittel hatte, eine Lesart zu wählen, die nach den Gesetzen der Textkritik als die frühere betrachtet werden müßte.

Darum sind neben den sprachlichen auch die historischen Momente bei der Beurtheilung zu würdigen und nach diesen steht das Markusevangelium der Zeit, in welcher das Evangelium von den Juden zu den Heiden überging, viel näher als das Matthäusevangelium, und das Lukasevangelium bezeichnet einen noch größeren Fortschritt. Zu beachten ist, daß dieser Standpunkt im Matthäusev. überall gleichmäßig hervortritt, nicht etwa bloß in den aus der vermeintlichen apostolischen Quelle aufgenommenen Partien. Aber gesetzt selbst, es habe mit dieser seine Richtigkeit, so geht daraus, daß der Verfasser des Mathäusev. die auf speciell jüdische

Verhältniſſe, namentlich auf die Verwerfung der Juden gehenden Sprüche unverändert aufnahm, während ſie Markus wegließ, hervor, daß zur Zeit der Abfaſſung des Markusev. „die Heidenmiſſion mit raſchen Schritten ihrem Ziele entgegenging“ und 13, 19—24 beweist, daß die Weisſagung Jeſu, welche in der älteſten Quelle die Paruſie unmittelbar mit der Kataſtrophe in Judäa verband, der Zeitlage entſprechend bereits in etwas weiterem Sinn gefaßt werden mußte“ (S. 25. 423 f.). Es klingt in der That ſonderbar, wenn der Verf. dazu bemerkt: „Das εὐθέως der Quelle (Mt. 24, 29), das gewiß nicht der nach der Zerſtörung Jeruſalems ſchreibende erſte Evangeliſt hinzugefügt hat, weil es ihm nun höchſte Zeit ſchien, iſt offenbar abſichtlich vermieden“ (S. 426) und „Lukas vermeidet offenbar abſichtlich jede genauere Zeitbeſtimmung, da bei ihm zwiſchen die Zerſtörung Jeruſalems und die Paruſie die καιροὶ ἐθνῶν (v. 24) treten“ (S. 428). Sollte alſo nur der Verf. des Matthäusev. dieſe Incongruenz mit der Zeitlage nicht bemerkt und trotz des Vorgangs im Markusev. das εὐθέως recht abſichtlich ſtehen gelaſſen haben? Ob eine Grundſchrift angenommen wird oder nicht, das Verhältniß bleibt dasſelbe; das Matthäusev. verbindet die letzte Kataſtrophe mit der Paruſie, das Markusev. hat das ſonſt eigenthümliche εὐθέως nicht und Lukas vermeidet abſichtlich jede Zeitangabe, weil er eine große Zwiſchenzeit annimmt. Dies war, wie die apoſtoliſchen Briefe zeigen, der hiſtoriſche Gang, alſo iſt kein Grund vorhanden eine andere Reihenfolge der Evangelien anzunehmen oder zum wenigſten müſſen dieſe Momente in die Wagſchale gelegt werden.

Es gäbe noch vieles zu bemerken. Namentlich enthalten die ſpecifiſch ſynoptiſchen Erläuterungen, welche jedem Ab-

schnitte beigegeben sind, viel Ansprechendes und Belehrendes. Müssen wir auch der ganzen Richtung unsere Anerkennung versagen, so darf dies uns nicht hindern, die trefflichen Dienste zur Erkennung des Sprachgeistes der Evangelien und zur Würdigung der hl. Schrift überhaupt in hohem Maße anzuerkennen. Aber treu dem Vorhergehenden wollen wir auch hier uns nicht auf das Einzelne einlassen und unsere Bemerkungen beiseite legen, da dem Verf. am Aufdecken einzelner Blößen seiner Argumentation wenig zu liegen scheint, aber „hochtönende Machtsprüche" sind wir nicht abzugeben geneigt und der Verf. wird uns wohl ebenso wenig zu den „Unbefangenen" rechnen als wir ihn, der sich ja seinerseits längst in „eine kritische Grundanschauung eingesponnen und in ihr verfestigt hat" (S. VII) und wie die Klasse seiner Gegner zu denjenigen gehört, die nicht leicht bekehrt werden können. Nur auf einen Punkt wollen wir hier noch aufmerksam machen. Der Verf. faßt in der ganzen Argumentation bloß die „Markus- und die Griesbach'sche Hypothese in den Blick", als ob es keine weitere Möglichkeit gäbe. Und doch zeigt der wiederholt benützte Klostermann, daß auch die Aufeinanderfolge des Kanons ihre Vertreter hat. Daß die katholische Exegese nicht berücksichtigt ist, scheint in dem protestantischen Herkommen seinen Grund zu haben. Die Griesbach'sche Hypothese hat aber nach unserm Dafürhalten heutzutage ihre Bedeutung verloren. Wenigstens fanden wir auch von dem Verf. dafür fast nur Baur citirt, dessen Schule wie in manch anderer, so auch in dieser Richtung dem Meister nicht treu geblieben ist. Schanz.

3.

Das Wesen der Menschenseele. Eine Vorschule für empirische Psychologie von Dr. **Matthäus F. Lerch,** Religionsprofessor am k. k. Gymnasium in Kommotau. Wien, Braumüller 1871. S. VIII u. 137. 8. 20 Sgr.

Der Verf. der vorliegenden Schrift steht zum Theile auf dem Standpunkte Herbart's, daher er nicht mit allen Behauptungen seines Systems einverstanden ist. So z. B. tadelt er und dieß mit Recht, daß Herbart's Schule einen zu starken Nachdruck auf den Mechanismus des Seelenlebens lege. S. 101: „Eine gewisse Schule läuft durch ihren Mechanismus, den sie in's Seelenleben gebracht, Gefahr, eine ähnliche Nothwendigkeit, wie bei den Thieren, in die Seelenthätigkeiten des Menschen hineinzutragen. Indeß nicht die Vorstellungsmassen wirken, sondern die Seele wirkt durch sie." — Er weiß aber anderseits auch gewisse Argumente der Herbart'schen Schule für seine eigenen Anschauungen trefflich zu verwerthen. Denn so hat er die immaterielle Einfachheit der Seele auf diese Art gut bewiesen S. 6 ff. — Doch steht Lerch außerdem hauptsächlich auf dem Standpunkte des von ihm sogenannten „milderen Dualismus", welcher „dem Leibe auch eine gewisse Selbstständigkeit in seiner Entwicklung und Erhaltung zugesteht, wobei aber der Geist als einziges höchstes Lebensprincip festgehalten wird." Diesen Dualismus hat er „seinen Erörterungen über das Seelenwesen besonders zu Grunde gelegt" (S. 54). Nur ist er hie und da von demselben wieder abgewichen. — Seine Hauptabsicht jedoch in dieser Schrift ist: Die Immaterialität der Menschenseele gegen den heut zu Tage herrschenden Materialismus mit erneuer-

ten Gründen zu vertheidigen (Vorrede S. I u. VI). — Ferner aber, sagt er S. III u. IV, soll diese Schrift „zugleich eine Einleitung in die empirische Psychologie bilden. Denn daß dieselbe durchaus eingehender Erörterungen über Dasein, Wesen und Eigenschaften der Seele als propädeutische Einleitung bedarf, ersieht man daraus, weil ohne dieselben ihr Studium unmöglich, oder doch unfruchtbar, unsicher und schwankend ist."

Wohl hat der Verf. insofern Recht, daß durch diese metaphysische Vorbegründung eine tiefere Einsicht in das Seelenleben gewonnen, und dessen Erscheinungen leichter erklärbar werden. Doch sind über diesen Punkt die Meinungen der Psychologen getheilt. Denn nach Lindner z. B. ist diese metaphysische Einleitung nicht absolut nöthig. Er meint in s. Lehrbuch der empirisch. Psychologie 3. Aufl. 1872: Die Physik vermöge zwar „nicht anzugeben, was Stoff ist, was Kraft und wie sich beide zu einander verhalten. Allein sowie deßungeachtet der Physik ein weites Gebiet der Forschung im Bereiche der vermittelten Naturerscheinungen übrig bleibt: ebenso bleibt der empirischen Psychologie ein weites Feld der Untersuchungen offen, die von einer metaphysischen Ansicht über das Wesen der Seele ganz und gar unabhängig sind" (S. 8). In etwas ähnlich verfährt Kaulich in s. Handbuch der Psych. 1870, doch äußert er zugleich S. IV: „Wo metaphysiche Voraussetzungen nicht vermieden werden konnten, da wurden die metaphysischen Erörterungen auf die Ergebnisse der psychischen Untersuchungen gestützt." Hierauf setzt er hinzu: es wäre freilich gut gewesen, wenn er auf eine „in seiner Denkrichtung" bereits verfaßte Metaphysik hätte verweisen können. Hagemann in s. Psychol. 1870, S. 14 dagegen

hält die metaphyſiſchen Vorausſetzungen für unbedingt nöthig, und gibt als ſolche folgende Sätze an: Der Menſch „beſteht aus zwei an ſich weſentlich verſchiedenen, aber zur lebendigen Einheit verbundenen Subſtanzen, aus Körper und Geiſt. Der Menſchengeiſt, welcher als Geiſt, Princip des Denkens und freien Handelns iſt, iſt zugleich organiſirendes Princip des Leibes, ſowie Princip der Empfindungen und willkürlichen Bewegungen, und deßhalb wird er Seele genannt.“ Demzufolge ſagen wir: daß weder der materialiſtiſche, noch der ſemi-, noch der pantheiſtiſche (moniſtiſche), noch der monadiſtiſche, noch der trichotomiſche, ſondern nur der dualiſtiſche Standpunkt die Seelenerſcheinungen richtig zu erklären vermag. Dieß iſt in der empiriſchen Pſychologie nothwendig voraus zu bemerken. Dieſe Erkenntniß aber ergibt ſich anfangs aus der Analyſe des menſchlichen Selbſtbewußtſeins. Was das Weſen der Menſchenſeele vollſtändig iſt, kann ſich erſt nach der totalen Erfaſſung und Darſtellung der Seelenerſcheinungen am Schluße der empiriſchen Pſychologie herausſtellen, deßhalb ſich auch hier die rationale Pſychologie an die empiriſche anſchließt.

Der Verf. behandelt nun ſeinen Gegenſtand in drei Abtheilungen. In der I. Abtheilung beſpricht er die Frage: „Was iſt die Seele?“ Scharfſinnig zeigt er, daß die Menſchenſeele ein Sein für ſich, eine Subſtanz iſt (S. 11.), und daß ſie zugleich weſentlich verſchieden iſt von der materiellen unorganiſchen und bewußtloſen Naturwelt (S. 10). — Da aber auch die Natur Bewußtſein in den ſinnbegabten Thierindividuen hat, ſo mußte er auch den weſentlichen Unterſchied der Menſchenſeele von der Thierſeele erhärten, um den Beweis vollſtändig zu führen. Darum betrachtete er ſpäter S. 58 auch den Charakter der Thierſeele. — Zuvor

jedoch löst er das Problem: ob man Seelenvermögen beim Menschen annehmen könne? Er bestreitet diese Annahme und stützt sich hierbei auf Herbart. — Seine Gründe konnten uns von dieser Behauptung nicht überzeugen. Es ist die einfache Menschenseele wohl das Princip aller ihrer Thätigkeiten, aber diese Thätigkeitsweisen sind unbeschadet ihrer Einfachheit doch verschieden. Aus Einer Thätigkeitsweise lassen sich nimmer die mannigfaltigen psychischen Erscheinungen begreifen. — Lerch erörtert dann weiter: wie der Materialismus (S. 30), der Spiritualismus (S. 47), der Realismus Herbart's, der Idealrealismus Schelling's, und der Idealismus Hegel's (S. 54—58) das Wesen der Menschenseele bestimmen, und kritisirt die Ansichten all' dieser Systeme treffend. Doch die Widerlegung des Materialismus ist vom Verf. am vollständigsten und gut durchgeführt (S. 30—42). Wichtig ist seine Aeußerung gegen jene, welche im Darwinismus keine Möglichkeit mehr ersehen, aus dem Materialismus herauszukommen. „Sei es" (bemerkt er S. 43), „daß die Thierorganismen aus wenigen Species sich entwickelten und des Menschen leiblicher Organismus denselben Ursprung der allmähligen Entwicklung habe, folgt daraus, daß der Mensch ein potencirter Affe ist? Er mag es bezüglich des Leibes sein, muß er es auch bezüglich des Seelenlebens sein? — Die Sache kann sich doch auch so verhalten, daß dem nach natürlichem Gange vollendeten leiblichen Organismus, der aus einer Affenart hervorgegangen sein mag, die Seele von Gott eingeschaffen wurde." Aus diesem Grunde zeigt Lerch nun auch, daß die Menschenseele, wesentlich verschieden ist von der Thierseele. Sein Beweis lautet: „Alle Thätigkeiten und Zustände" (der Thierseele) „haben ein ganz individuelles

Gepräge, und können sich zu keiner zusammenfassenden Allgemeinheit, wie dieß bei den Vorstellungen des Menschengeistes der Fall ist, erheben. Das Thier hat keine Vorstellung vom Baum überhaupt, sondern nur von diesem einzelnen bestimmten Baum und dann wieder von einem anderen Baum u. s. f." (S. 64). — Dieß sollte nach unserer Anschauung richtiger so heißen: Die Thierseele hat keinen allgemeinen Begriff von einem Baum, sondern nur ein Gemeinbild, da nur der Geist das allgemeine Wesen der Dinge zu erfassen vermag. Außerdem sagt der Verf.: Die Thierseele ist „ein unselbstständiges" (S. 63), die Menschenseele dagegen ein selbstständiges Wesen (Substanz). — „Die Thierseele ist nur ein integrirendes Accidenz des Leibes" (S. 63). — Hierauf S. 61: „Beim Menschen fordert die Einheit des Bewußtseins, des Selbstbewußtseins, der Freiheit die Annahme eines selbstständigen Seelenwesens, das auch in der Trennung vom leiblichen Organismus für sich fortexistiren und sein Leben fortleben kann." Das Thier hat „kein Selbstbewußtsein. Von Freiheit ist keine Spur; das bischen Willkür in den Bewegungen besagt nicht viel mehr, als Abwesenheit äußern Zwanges." — Wir können es nur billigen, daß Lerch, um diesen qualitativen Unterschied zwischen der Menschen- und Thierseele noch tiefer zu begründen, die wesentlichen Eigenschaften der Menschenseele eigens im III. Capitel noch erläutert hat. Was aber seine Definition der Vernunft (S. 96) betrifft, so ist hiermit wohl die Schule Herbart's zufrieden, doch die anderen philosophischen Schulen werden sich mit selber nicht für einverstanden erklären. —

Ebenso wenig ist seine Definition der Freiheit ganz richtig, als „Selbstentscheidung aus überwiegenden Gründen für

eine bestimmte Handlung." Denn dieß beleuchtet der Spruch des Dichters schon: Video meliora, proboque, deteriora sequor. Auch protestirt dagegen der Probabilismus.

Im II. Capitel erklärt der Verf. „das Verhältniß der Seele zum Leibe" (S. 64 ff.) Hier hebt er jedoch manche Behauptungen auf, die er früher dem mildern Dualismus vindicirt hat. Er negirt nun die eigentliche, strenge Wechselwirkung zwischen Leib und Geist. Anfangs hatte er behauptet S. 53 ff.: Die Ansicht vom Menschen als Lebenseinheit von Geist und Leib „ist einer doppelten Modification fähig. — Man kann dem Leibe nicht nur alles eigene selbstständige Leben, sondern auch alle Entwicklungs- und Erhaltungskraft absprechen. Die Seele ist dann Alles in Allem. Sie ist die Baumeisterin und Erhalterin des Leibes in ausschließlicher Weise; alles Andere, was die Leiblichkeit noch beeinflußt, ist Nebensächliches. — Oder man gesteht dem Leibe doch eine Selbstständigkeit in seiner Entwicklung und Erhaltung zu, wobei aber der Geist als ein einziges höchstes Lebensprincip festgehalten wird." Hierüber war seine Kritik früher (S. 54): „Erstere Modification spielt in den Spiritualismus hinüber, und ist bei diesem schon gerichtet worden; letztere erscheint sowohl dem Bewußtsein als der inneren Erfahrung und den Resultaten anderer Wissenschaften gegenüber am haltbarsten." Diese Modification versprach er auch „allen seinen Erörterungen über das Seelenwesen zu Grunde zu legen." Denn bei der Beurtheilung des Spiritualismus hebt er ausdrücklich hervor S. 48: „Wenn die Materie für die besondere individuelle Form gar keine Selbstständigkeit und kein selbstständiges Bildungsgesetz in sich trägt und Alles der Geist bewirkt, woher kommt dann die unendliche Mannigfaltigkeit

der individuellen Gestalten? — Es sprechen zu viele Erfahrungen und Beobachtungen dafür, daß insbesondere bei der Entwicklung und Ausbildung des Menschengeschlechtes gar mancherlei individuelle physische Bedingungen günstig oder ungünstig wirksam sind und dem Leib nicht nur seine eigenthümlich bleibende Gestalt geben, sondern im günstigen Falle indirect für den Geist selbst die Quelle gewisser Anlagen und Fähigkeiten, im ungünstigen Falle eine unüberwindliche Beeinträchtigung der geistigen Thätigkeiten werden. Niemand wird den leiblichen Bedingungen des individuellen menschlichen Daseins jeden selbstständigen Einfluß auf die Gestaltung des Leibes absprechen, außer er wollte die Augen vor der handgreiflichen Wirklichkeit ganz verschließen." Dann S. 71: „Die Seele gibt den Anstoß zur Entwicklung des (leiblichen) Organismus als oberstes Lebensprincip und erhält als solches auch das Leben des Organismus, so lange derselbe lebensfähig ist. — Außer dem obersten Lebensprincip gibt es aber viele untergeordnete und diese liegen in den materiellen zu einem Menschenleibe organisirbaren Stoffen, die einer neuen Menschenexistenz schon von vollendeten Menschen dargereicht werden. Diese gestalten jene individuellen Formen des Organismus aus sich heraus. — Die Seele baut sich also durchaus nicht ihren leiblichen Organismus; der wird ihr vielmehr gebaut. Sie muß ihn eben nehmen, wie er ist und wird. Sie wirkt nur, was ihrer Natur zukommt."

Frage: wie stimmt nun diese frühere Ansicht Lerch's vom Menschen mit seiner nachfolgenden Erklärung der Wechselwirkung zwischen Geist und Leib überein (S. 74 ff.)? „Wenn die Seele das vegetative und animalische Princip des Leibes durch sich selbst von allem Anfang an ist, so

müßte vom Leibe zunächst auf dieses Princip etwas übertragen — auf dieses zunächst gewirkt werden. Aber was soll denn der Leib von seinen vegetativen Functionen auf das vegetative Princip übertragen, da diese Functionen doch nur Functionen des Princips selber sind, auf das sie umgesetzt werden sollen. — Und was soll denn der Leib von seinen animalischen Functionen — den Empfindungen — Wahrnehmungen — Bewegungen — Begehrungen — dem animalischen Princip mittheilen, da diese doch nur durch dieses Princip bewirkt werden, dem sie vom Leibe aus communicirt werden sollen. — Und wenn sodann das vegetative und animalische Princip die Geistseele selbst ist, was soll denn von diesen Principien ihr übermittelt werden, das nicht schon in ihr wäre?" Es kann ja da von einer eigentlichen „Wechselwirkung gar keine Rede sein." — Allerdings nach dieser letzteren Auffassung des Verfassers. Wie kann er aber dann später S. 102 wieder sagen: „Im Zusammen der Seele mit dem Leibe, welcher in seinen Thätigkeiten den nothwendigen Gesetzen der Materie unterworfen ist, kann es oft zu solchen abnormen Wirkungen des Leibes auf die Seele kommen, daß die Seele in ihrer Thätigkeit in die physische Gesetzmäßigkeit der körperlichen Zustände mit hineingezogen und ganz unfrei wird," besonders „im Zustande des Irreseins". — Es kann aber nach dieser Erklärung der Wechselwirkung vom Verf. auch ferner keine Rede mehr sein von einer gewissen Selbstständigkeit des Leibes und von einer gewissen selbstständigen Entwicklung desselben, welche beide Momente er doch früher angenommen hat (S. 48), wenn die Geistseele ausschließlich alles im menschlichen Leibe wirkt? Wie? Verfällt da Lerch nicht selbst dem Spiritualismus, den er doch früher strenge

getadelt hat? Uns wenigstens scheint es. — Will der Verf. nach unsrer unmaßgeblichen Meinung mit seiner zuerst aufgestellten Ansicht über das Wesen der Menschenseele in Einklang kommen, so wird er nothwendig sich die Frage aufwerfen müssen: im welchem Sinne wohl kann die vegetative und sensitive Function der vernünftigen Geistseele vindicirt werden, ohne daß hiedurch die relative Selbstständigkeit und die relative sebstständige Entwicklung des Leibes aufgehoben wird? Da wird er zurückgehen müssen auf seine frühere Behauptung S. 70: Die Seele weckt und erhält (durch ihre Gegenwart) die Lebensfähigkeit des Leibes und „verleiht dem Organismus desselben eben nur das menschliche Leben oder ihm ihr specifisches Leben, das man menschliches nennt" durch ihren idealisirenden Einfluß. Es findet also ein Zusammenwirken des Geistes und Leibes bei der leiblichen vegetativen Gestaltung und bei der leiblichen Sinnenthätigkeit statt. Wird aber die vernünftige Geistseele des Menschen im Wesen (in ihrem Ansichsein) schon als vegetative und als Sinnenseele bestimmt, und nicht blos wegen der Relation ihrer mitwirkenden Thätigkeit zum Leibe, dann wird sie zur Naturseele, und Kym hat vollkommen Recht, wenn er behauptet, daß die Menschenseele nur eine gesteigerte Thierseele ist. Will also Lerch den Materialismus vollständig überwinden, so muß er auch noch zeigen, daß die Menschenseele in ihrem Wesen keineswegs eine gesteigerte Thierseele ist. — Er hat früher über das Wesen der Menschenseele einige Aeußerungen gethan, die nach unserem Dafürhalten einigermaßen geeignet wären, die Behauptung von Kym, welche auch von Vogt, Darwin und Häckel kek bejaht wird, zu widerlegen. — So bemerkt er scharfsinnig S. 12: „Man betone den Einfluß des

Leibes auf das Seelenleben noch so stark, es gibt doch unzweifelhaft Zustände und Thätigkeiten der Seele, bei welchen eine Abhängigkeit vom Leibe nicht ersichtlich gemacht werden kann, mögen nebenbei oder hinterher diese Thätigkeiten auch von einer physiologischen Resonanz des Leibes oder blos des Gehirns begleitet sein, wie dieß in Folge der innigen Verbindung zwischen Seele und Leib nicht anders zu erwarten ist. — Man denke an das logische Urtheil, an den Schluß, an die Thätigkeit der Vernunft, wenn sie ihre Billigung oder Verwerfung über etwas ausspricht, an das Wahrheitsgefühl und die höheren Gefühle überhaupt, an den freien Willensentschluß, der aus rein geistigen Motiven erfolgt u. dgl." Man könnte nach unserer Anschauung vielleicht noch hinzufügen: die Menschenseele kann nimmer eine gesteigerte Thierseele sein. Denn alsdann wäre sie ja blos eine vollkommnere, höhere Naturseele mit gesteigertem Naturverstand. Sie hat aber thatsächlich nicht blos Erkenntniß des Sinnlichen, sondern auch Erkenntniß des Uebersinnlichen (des Sittlichen und Religiösen), also nicht blos gesteigerten Naturverstand, sondern auch Vernunftthätigkeit. Vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen gibt es jedoch keine Steigerung, indem beides einander wesentlich entgegengesetzt ist. Dazu kommt noch, daß die Geistseele des Menschen, weil sie ein Sein für sich, im Jenseits auch ohne Beihülfe des Leibes (des Gehirns) denken kann, wie der reine Geist, während die Wissenskraft auch einer höheren und vollkommneren Naturseele immer gebunden ist an den individuellen Eindruck des Leibes, wie dieß auch bei einer höheren und vollkommneren Thierseele der Fall ist.

In der II. Abtheilung hierauf beantwortet Lerch die Frage: „Woher ist die Seele?" — Er widerlegt den

Traducianismus (S. 103) kurz, doch vollständiger und gründlicher den Generatianismus (S. 106—110). Noch viel scharfsinniger erhärtet er den Creatianismus (S. 113 bis 117). — Endlich in der III. Abtheilung löst er das Problem: „Wohin geht die Seele?" Er handelt hier kurz und bündig die bisher geführten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele ab (S. 120 ff.). Dann stellt er die verschiedenen Auffassungen der Bestimmung, insbesondere der Seele des Menschen dar (S. 124 ff.). Schlagend erweist er, daß nur der Creatianismus die wahre Bestimmung des Menschen richtig auffinden könne. — Sind wir nun auch mit einigen Behauptungen des Verfassers in seiner Schrift nicht ganz einverstanden, so müssen wir deßungeachtet dieselbe als eine sehr instructive, gründliche und ernste Forschung über das Wesen der Menschenseele, welche auf die neuesten philosophischen Auffassungen Schelling's, Hegel's und Herbart's Rücksicht nimmt, bezeichnen. Wir glauben selbe auch Allen mit Recht emfehlen zu können. Denn sie gibt ohne Zweifel zur tieferen Erforschung der Seelenerscheinungen eine bedeutende Anregung. Zukrigl.

4.

Les deux **pragmatiques sanctions** attribuées à saint Louis par M. **Charles Gérin,** juge au tribunal civil de la Seine. Deuxième édition corrigée et considérablement augmentée. Paris. Lecoffre. 1869. XII. 304.

Die Frage nach der Aechtheit der pragmatischen Sanction Ludwig's des Heiligen ist seit ihrer Bestreitung durch Thomassin und die Bollandisten vielfach erörtert worden

und wie es scheint hat die negative Anschauung in den kirchlichen Kreisen Frankreichs im Ganzen den entschiedenen Sieg davon getragen. Wenigstens erklärte vor einigen Jahren ein talentvoller und wohl unterrichteter jüngerer Geistlicher aus Paris, als er den im hiesigen Convict üblichen Disputationen anwohnte, wo eben die Aechtheit der Sanction in einer der aufgestellten Thesen behauptet wurde, daß diese Anschauung in seinem Vaterland nicht mehr vorgetragen werden dürfe. In Deutschland herrschte die entgegengesetzte Ansicht vor, bis im J. 1853 Dr. Rösen mit seiner Abhandlung über die pragmatische Sanction hervortrat. Er brachte zwar im Wesentlichen keine anderen Gründe vor, als sie bereits früher namentlich in französischen Schriften zu lesen waren; er erfuhr durch Dr. Soldan in Riedner's Zeitschrift für historische Theologie 1856 in der Hauptsache eine hinreichende Widerlegung und die Argumente des letztern sind unseres Wissens nirgends umgestoßen worden. Trotzdem scheint die Arbeit Rösen's nicht ohne Wirkung gewesen zu sein. Alzog erklärt sich in der neuesten Auflage seiner Kirchengeschichte Bd. I. S. 642 f. für die Unächtheit.

Die vorstehende Schrift reiht sich in die Zahl derjenigen ein, welche die Frage nach der Aechtheit der Sanction verneinen, und der Verf. ist seiner Sache so sicher, daß wir durch seine Haltung in der eben ausgesprochenen Vermuthung bestärkt werden, die Frage gelte in den klerikalen Schulen Frankreichs als entschieden. Freilich drängt sich uns dabei unwillkürlich die weitere Frage auf, wozu unter solchen Umständen diese neue Untersuchung? Eine Antwort legt sich indessen leicht nahe: Gérin wollte seiner Anschauung auch in den außerkirchlichen Kreisen seiner

Heimath Eingang verschaffen. Dieser Zweck wurde von ihm jedoch schwerlich erreicht. Seine Arbeit ist zu oberflächlich, um diejenigen, die sich in der Frage näher orientirten, in ihrer Anschauung zu erschüttern. Ohne tiefere Quellenstudien gemacht zu haben, stützt sich der Verf. auf bloße Hilfsmittel und zeigt beinahe mehr das Bestreben, die Vetreter der gegnerischen Ansicht durch Aufdeckung ihrer Einseitigkeiten und Schwächen lächerlich zu machen als seine eigene These zu erhärten. Gewichtige Gründe, welche für die Aechtheit der Sanction bereits durch Beugnot in seinem **Essai sur les institutions de St. Louis p. 416** ff. namhaft gemacht worden waren, werden von ihm nicht einmal berührt, sondern einfach als abgethan vorausgesetzt. Was er aber an sachlicher Begründung fehlen ließ, das glaubte er durch Maßlosigkeit in der Sprache ersetzen zu können. Die pragmatische Sanction ist in seinen Augen ein Skandal und ein Attentat gegen die Kirche und — darum dem heiligen Ludwig abzusprechen. Er meint, es gehöre geradezu Verwegenheit dazu, an ihre Aechtheit zu glauben, und er erklärt, die Verhältnisse, welche der fünfte Artikel (Verbot der römischen Geldforderungen in Frankreich) voraussetze, seien in absolutem Widerspruch mit dem Thatbestand, wie er aus allen gleichzeitigen Documenten erhelle und wie er selbst durch die größten Feinde der Kirche dargestellt werde. Zum Beleg für das Letztere wird sodann die Angabe Michelet's erwähnt, daß Philipp der Schöne nur durch die Kirche Geld erhalten konnte. Was aber die Berufung auf die gleichzeitigen Documente anlangt, so fanden wir für sie keinen andern Beweis, als daß der Verf. sich nicht gar große Mühe gab, mit den Quellenschriften eine nähere Bekanntschaft zu machen.

Wir verdanken dem Verf. nur in einem Punkte eine Belehrung. Man nahm bisher an, daß das Edikt Ludwig's in der Originalschrift in den Parlamentsregistern sich befand, die 1618 durch einen Brand zu Grunde gingen, und somit bis zu diesem Jahre existirte. Diese Annahme ist nach S. 249 f. unrichtig. Der fragliche Brand berührte die Register nicht; diese sind noch vorhanden, ohne jedoch das Edikt zu enthalten.

Wir können hier von einer eingehenden Widerlegung der Aufstellungen Gérin's Umgang nehmen, da Soldan in dieser Beziehung bereits das Genügende gethan hat, wiewohl die Frage durch ihn nicht gerade so weit gefördert wurde, daß sich die Argumente für die Aechtheit der Sanction nicht noch vermehren und verstärken ließen. Nur auf einen Punkt wollen wir hinweisen, der unseres Wissens bisher unbeachtet blieb, der jedoch geeignet ist, eines der Bedenken gegen die Erlassung der Sanction durch Ludwig IX. als völlig unbegründet erscheinen zu lassen.

Es scheint auffallend, daß der Text des wichtigen Gesetzes im Laufe der Jahrhunderte verloren ging. G. legt auf diesen Punkt ein Hauptgewicht und ruft S. 142 f. aus: Pourquoi l'acte invoqué par Basin, quel qu'il fût, n'a-t-il pas été déposé immédiatement au *Trésor des Chartes*, que l'on conservait à la Sainte-Chapelle? Et comment expliquer que les Procureurs généraux au Parlement de Paris, à qui était spécialement confiée la garde de ce dépôt, et sans le consentement de qui on ne pouvait y avoir accès, aient laissé échapper ce titre vénérable des *libertés gallicanes?* Le Trésor des Chartes, transféré ensuite aux Archives de France, etait particulièrement riche en pièces

datant de saint Louis. On y trouve encore aujourd'hui une multitude de documents concernant les rapports de nos Rois avec le Saint-Siège, parmi lesquels il n'y en a pas un qui soit aussi important que notre pretendue ordonnance, et l'on veut qu'on n'y ait pas même conservé une copie de cette Pragmatique!

Wir geſtehen, daß dieſer Punkt als ein Grund gegen die Aechtheit der Sanction auch uns viel beſchäftigte. Indeſſen mußten wir uns bei ruhiger Ueberlegung ſagen, daß er gegenüber den klaren hiſtoriſchen Zeugniſſen für die Aechtheit desſelben nicht aufzukommen vermöge. Wir mußten jene Bedenken um ſo mehr unterdrücken, je größer der Haß war, welcher gegen das Geſetz ſich offenbarte und der nicht erſt von geſtern datirt, ſondern ſchon lange Zeit beſteht. Denn unter dieſen Umſtänden iſt die Annahme ebenſo begründet, daß der Originaltext des Geſetzes durch ſeine Feinde zerſtört wurde, als die Beſchuldigung der letzteren, daß das Geſetz durch die Gegner des römiſchen Stuhles im 15. Jahrhundert fälſchlich gefertigt und zu geeigneter Zeit zur Sicherheit des Betruges den Augen der Menſchen wieder entzogen worden ſei. Die leidenſchaftliche Erregtheit, die den Verf. ſelbſt bei der Behandlung des Gegenſtandes beherrſchte und die ſo groß iſt, daß es den Anſchein hat, als wolle er eine rein hiſtoriſche Frage einfach durch das Uebermaß ſeiner perſönlichen Entrüſtung erledigen, war nicht wenig geeignet, uns in dieſer Annahme zu beſtärken. Sollten indeſſen dieſe Erwägungen Nichts vermögen, ſo dürfte dagegen folgende Thatſache deſto ſchwerer wiegen.

Es iſt bekannt, in welchem Zuſammenhang die pragmatiſche Sanction Ludwigs des Heiligen und die von Bourges vom J. 1438 mit einander ſtehen. Letztere kann einfach

die durch die kirchlichen Verhältnisse des 15. Jahrhunderts veranlaßte neue Auflage der ersteren genannt werden. Die Sanction von Bourges wurde durch das Concordat vom J. 1516 aufgehoben und Leo X. verordnete in der Bulle Pastor aeternus über sie näherhin Folgendes. Er verbot (inhibentes) in virtute sanctae obedientiae ac sub poenis et censuris infra dicendis, omnibus et singulis Christi fidelibus, tam laicis quam clericis saecularibus et quorumvis ordinum etiam Mendicantium regularibus, et aliis quibuscunque personis, cujuscunque status et gradus et conditionis existant, etiam sanctae romanae ecclesiae cardinalibus, patriarchis, primatibus, archiepiscopis, episcopis et quibusvis aliis ecclesiastica vel mundana vel quavis alia dignitate fulgentibus, omnibusque aliis et singulis praelatis, clericis, capitulis et conventibus saecularibus et ordinum praedictorum regularibus, etiam monasteriorum abbatibus, prioribus, ducibus, comitibus, principibus, baronibus, parlamentis, officialibus etiam regiis, judicibus, advocatis, notariis et tabellionibus ecclesiasticis vel saecularibus, et quibusvis aliis personis ecclesiasticis regularibus et saecularibus, ut praefertur, quacunque dignitate fulgentibus, in praefato regno Franciae, Delphinatu et ubicunque praedicta Pragmatica directe vel indirecte, tacite vel expresse vigeret, quomodolibet existentibus vel pro temporibus futuris, ne de cetero praefata Pragmatica sanctione seu potius corruptela, quomodolibet ex quavis causa . . . . . uti seu etiam eam allegare vel secundum eam judicare . . . . praesumant aut per alios fieri permittant seu mandent: nec praefatam Pragmaticam sanctionem aut in ea contenta capitula seu decreta ulterius

in domibus suis aut aliis locis publicis vel privatis teneant: quin immo illam ex *quibusvis archivis etiam regiis*, seu capitularibus et locis praedictis, infra sex menses a data praesentium computandos, *deleant seu deleri faciant, sub majoris excommunicationis latae sententiae*, nec non quoad ecclesiasticas et regulares personas praedictas, omnium etiam patriarchalium, metropolitanarum et aliarum cathedralium ecclesiarum, monasteriorum quoque et prioratuum, etiam conventualium et quarumcunque dignitatum aut beneficiorum ecclesiasticorum saecularium et quorumvis ordinum regularium privationis et inhabilitatis ad illa in posterum obtinenda: quo vero ad saeculares praefatae excommunicationis nec non amissionis quorumcunque feudorum tam a romana quam alia ecclesia ex quavis causa obtentorum, ac etiam inhabilitatis ad illa in posterum obtinenda, inhabilitatisque ad omnes et singulos actus legitimos quomodolibet faciendos, infamesque ac criminis laesae majestatis in jure expressis poenis, eo ipso et absque ulteriori declaratione per omnes et singulos supradictos, si (quod absit) contra fecerint, incurrendis: a quibus vigore cujuscunque facultatis, ac clausularum etiam in confessionibus, quibusvis personis sub quibusvis verborum formis concessis, contentarum, nisi a romano pontifice canonice intrante vel alio ab eo ad id in specie facultatem habente, praeterquam in mortis articulo constituti, absolvi, nequeant; non obstantibus etc. etc. Harduin, Acta conciliorum t. IX. p. 1830 seq.

Nach ſicheren hiſtoriſchen Zeugniſſen war das Original der pragmatiſchen Sanction Ludwig's IX. im 15. Jahr-

hundert noch vorhanden. Die Existenz desselben läßt sich sogar bis an den Anfang des 16. Jahunderts verfolgen. Von da an verlieren wir die sichere Spur des Ediktes. Die Ursache dieser Erscheinung dürfte angesichts des eben angeführten furchtbaren Vernichtungsurtheils klar sein.

Funk.

5.

Entstehung und Fortbildung des Christenthums. Mit besonderer Berücksichtigung der griechischen und römischen Culturzustände. Von **J. W. Allies.** Autorisirte Uebersetzung. Münster. Druck und Verlag der Aschendorf'schen Buchhandlung. 1870. 332 S. 8°.

Vorstehende Schrift enthält eine kleine Anzahl von Vorlesungen, welche an der katholischen Universität zu Dublin gehalten wurden. Der Verf. bemerkt in der Vorrede, daß er keineswegs beanspruche, den Gegenstand, den er sich zum Vorwurf genommen, vollständig zu erschöpfen, daß dieser Band nur ein Theil eines größeren Werkes sei, dessen Veröffentlichung ihm einstweilen gerathen schien. Wir müssen beifügen, daß er inhaltlich etwas Anderes lieferte, als er durch den Titel anzudeuten schien. Das Buch ist nicht, wie man annehmen sollte, eigentlich historischer Art; es enthält vielmehr, abgesehen von der Inauguralvorlesung, die von der Philosophie der Geschichte handelt, religiös-sittliche und sociale Betrachtungen mit besonderer Betonung der Punkte, in denen das Christenthum zum Heidenthum im Gegensatz steht und einen Fortschritt gegenüber demselben begründet. Der Titel würde daher besser etwa so lauten: Christenthum

und Heidenthum auf dem Standpunkt der Religion, Moral und Societät. Schon eine kurze Inhaltsangabe dürfte dieses zur Genüge zeigen. Die Vorlesungen handeln nach der vom Verf. selbst gegebenen Ueberschrift 1) von dem Untergang der alten Welt; 2) von der Wiedergeburt des individuellen Menschen; 3) vom Heiden im Gegensatz zum Christen; 4) von der Wirkung des Christen auf die Welt; 5) von der Neubildung des Hauptverhältnisses zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht in der Ehe; 6) von der Schöpfung des jungfräulichen Lebens.

Der Verf. widmete sich seiner Aufgabe mit Liebe und Wärme. Im Besitze einer blühenden Darstellung verstand er es vielfach den Stoff schön zu disponiren und zu gruppiren und eine anziehende und interessante Lectüre zu liefern. Man wird daher das Buch mit Vergnügen lesen und das größere gebildete Publikum wird dasselbe auch nicht ohne Nutzen in die Hand nehmen. Die Uebersetzung ist nicht frei von einzelnen Härten und Unrichtigkeiten, kann aber doch im Ganzen als befriedigend erklärt werden. Indem wir dieses mit Freude anerkennen, sind wir im Interesse der Vollständigkeit unseres Urtheils doch auch genöthigt zu bemerken, daß die Wissenschaft als solche keine Bereicherung durch die Arbeit erfuhr. Die Schrift entbehrt tieferer Quellenstudien und beruht vorwiegend auf bereits vorhandenen Bearbeitungen. In einigen Partien ist der Verf. mit seinen Auseinandersetzungen oder Meditationen zu breit; in anderen vermissen wir die volle Gründlichkeit und Sicherheit; bisweilen überwuchert die pathetische Phrase zu sehr den geschichtlichen Thatbestand. Die Diagnose der antiken Welt konnte z. B. noch gründlicher gestellt werden. Die Entwicklung des Cölibatsgesetzes S. 297 ist wenn

nicht unrichtig, so doch zu ungenau angegeben. Der Hinweis auf das Klosterleben am Ende des 15. Jahrhunderts (S. 321) ist wenig geeignet, um die Erhabenheit und Vortrefflichkeit der Virginität darzuthun. Besonders aufgefallen ist es uns, daß der Verf. auf den wichtigen Gegensatz nicht näher eingegangen ist, der bezüglich des menschlichen Verhaltens zur materiellen Güterwelt, zu Besitz und Eigenthum, zwischen dem Christenthum und Heidenthum besteht. Daß dieser Punkt für das vom Verf. behandelte Thema von hoher Bedeutung ist, ist an sich einleuchtend und wurde bereits von Justin Apolog. I. c. 14 ausdrücklich hervorgehoben, in einer Stelle, in der der Fortschritt der christlichen Welt über die vorchristliche kurz, aber treffend gezeichnet ist. Worin aber der fragliche Unterschied besteht, ist aus dem dem Verf. wohlbekannten Werke Döllingers Heidenthum und Judenthum S. 722 ff. zu entnehmen (vgl. Qu.-Schr. 1871, 427 ff.). Indessen dürfte dieser Punkt vielleicht in einem weiteren Bande zur Darstellung kommen.

Funk.

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Zukrigl, D. v. Aberle, D. Himpel
und D. Kober,
Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Vierundfünfzigſter Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1872.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

FOREIGN
BODL:LIB.
PERIODICL

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber Richtungen und Ziele der heutigen Moralwissenschaft [1]).

Von Professor Dr. Linsenmann.

Es ist in den großen, weltbewegenden Ereignissen und Kämpfen der jüngstverflossenen Jahre bestimmter als je erkannt und ausgesprochen worden, daß die Kraft einer Nation nicht allein in ihrem materiellen Wohlstand und nicht in der Stärke der Waffen, sondern in der sittlichen Gesundheit und Tüchtigkeit des Volkes und Staates ruhe; und es ist heute mehr als je zu einem allgemeinen Interesse aller Denkenden geworden, die Machtverhältnisse und Culturzustände unter dem Gesichtspunkt der Völker-Psychologie und Moral zu vergleichen und zu beurtheilen. Um so mehr darf die Wissenschaft der Moral sich Ansehen und Einfluß versprechen, wenn sie ihre Aufgabe richtig erfaßt, wenn es ihr gelingt, den

1) Eine akademische Rede.

Pulsschlag des öffentlichen Lebens zu beobachten, das Gewissen der Volksseele zu belauschen, die sittlichen Strömungen kennen zu lernen, welche durch unsere Literatur, Wissenschaft und Kunst gehen, den Quellen der wahren sittlichen Kraft nachzuspüren und die Ziele zu zeigen, auf welche eine gesunde Entwicklung des Volkslebens hindrängen muß.

Wir Theologen können jedoch an diese Aufgabe nicht ohne eine gewisse Vorsicht gehen. Es ist wohl nicht ganz wahr, was man zuweilen gesagt hat, daß man nämlich um so mehr von seinen Tugenden rede, je weniger man deren besitze; und es wäre ungerecht, das Gute, dessen unsre Zeit und unsre Nation sich rühmt, aus dem Grunde zu läugnen, weil Manche unter uns in eitler und geschwätziger Selbstüberhebung über die Sitten anderer Zeiten und anderer Völker befangen und selbstgefällig absprechen. Aber die moralisirende Tendenz, welche sich in einem großen Theil der heutigen Literatur bemerklich macht, reizt zu einer Vergleichung früherer Epochen der Literatur- und Culturgeschichte und legt die Beobachtung nahe, daß ziemlich regelmäßig die moralisirenden Richtungen in Theologie, Philosophie, Societätswissenschaft u. s. w. in einen solchen Zeitpunkt fallen, in welchem die positive Theologie darniederliegt und die Dogmen und Gesetze des Offenbarungsglaubens einen großen Theil ihres Einflusses auf die Gesellschaft im Großen und Ganzen eingebüßt haben. Man moralisirt, weil man mit der herrschenden Form des religiösen und kirchlichen Bewußtseins gebrochen hat, und weil man sich dieses Bruchs und der Verantwortung dafür bewußt ist. An die Stelle des alten Glaubens tritt die Moralphilosophie. Diejenigen, welche gegen die herrschenden theologischen Systeme im Interesse der Aufklärung ankämpfen, suchen sich vor dem den-

kenden Theil der Nation zu legitimiren, indem sie zeigen, daß der Bruch mit den herrschenden religiösen Anschauungen nicht zugleich ein Bruch mit den unverbrüchlichen Forderungen des sittlichen Lebens sei; und wenn wir den relativen Werth einer neuen Richtung nach ihren Erfolgen beurtheilen dürfen, so läßt sich der Einfluß z. B. der sog. Aufklärungsmoral seit dem 17. Jahrhundert auf das Culturleben der Gegenwart nicht gering anschlagen.

In England, von wo diese Moral ihren Ausgang nahm, hatten die religiös-politischen Kämpfe zwischen der bischöflichen oder Hochkirche und dem Puritanerthum lange Zeit das öffentliche Leben beherrscht, bis endlich mit Cromwell die Puritaner über Hochkirche und Königthum siegten und eine rigoristische Weltanschauung in der öffentlichen Sitte, in Theater, Literatur u. s. w. sich vordrängte. Da man aber bald des Catonenthums der Cromwell'schen Epoche überdrüssig ward, überließ sich in einer leicht begreiflichen Gegenströmung gegen den puritanischen Zwang die Gesellschaft dem religiösen Indifferentismus und einer sittlichen Ungebundenheit und Frivolität. Dagegen waren es die Deisten, welche, bei aller Schwäche ihrer philosophischen Grundlagen und vielleicht zuweilen blos mit affektirtem sittlichem Ernste, die sittlichen Ideen der Freiheit, Humanität, Toleranz hoch hielten, und damit eine Saat ausstreuten, deren Früchte schließlich unter jeder Sonne reifen müssen.

Aehnlich in Frankreich. Während die eigentlich streitbaren Parteien auf dem Gebiete des positiven Glaubens, die Jansenisten und die kirchlich strengen Anhänger der Bulle *Unigenitus* wie todmüde Opfer erschöpft auf der Arena blieben, und die Reihen der Theilnehmenden und Zuschauenden, ohne das Ende abzuwarten, sich lösten und

zerstreuten; während die große Menge verdrossen oder gleichgiltig über den theologischen Hader hinweg zum heitern sinnlichen Lebensgenuß eilte und sich am Anblick der aristokratischen Ausschweifungen im Zeitalter des vierzehnten Ludwig weidete und ärgerte, da war der Boden bereitet für eine moralisirende Literatur, welche der zwanzigjährige Voltaire (a. 1713) inaugirirte mit einer Ode über den staatlichen und sittlichen Verfall Frankreichs.

Und wer möchte läugnen, daß man es auch in Deutschland dem Ueberdruß an der theologischen Polemik zuerst zwischen den großen Heerlagern der Katholiken, Lutheraner und Reformirten, und später der einzelnen Schulen unter sich zuzuschreiben hat, wenn man das Auftreten eines Thomasius, Leibnitz, Wolff u. A. als eine Art von Befreiung empfand? Die Geschichte unsrer ganzen neueren Literatur und der Bildungskämpfe im vorherrschend protestantischen Deutschland macht es begreiflich, warum bis in unsre Tage herein die Vorstellung so mächtig und verbreitet ist, es sei gerade der Dogmatismus und der Confessionalismus der wahren Entwicklung der Moralität hinderlich, und es liege der Triumph des Geistes darin, daß die Sittlichkeit unabhängig gestellt werde von den Dogmen einer geoffenbarten Religion.

Diese Vorstellung muß auf ihren wahren Gehalt zurückgeführt werden. Es ist nicht die ächte und gründliche Theologie, sondern eine einseitig erstarrte Theologie, welche außer Brod gesetzt zu werden fürchtet durch den Sieg einer freiern philosophischen Bewegung. Wer an wahrer Aufklärung arbeitet und für Geistesbildung, Geistesfreiheit und Völkerfreiheit redlich kämpft, der arbeitet mit uns und für uns. Mögen es auch dunkle und verworrene Gänge sein, aus denen nach

und nach das edle Geſtein zu Tage gebracht wird, Alles was edel und ächt iſt, wird ein dauernder Gewinn für die Religion und damit für die Theologie. Kant, in ſeiner Schrift über den Streit der Fakultäten, bemerkt einmal über den ſtolzen Anſpruch der Theologie, daß die Philoſophie ihre Magd ſei, man könne ſich dieſen Anſpruch immerhin gefallen laſſen; nur ſei die Frage, ob die Magd ihrer gnädigen Frau die Fakel vortrage oder die Schleppe nachtrage. So laſſen auch wir es uns gefallen, wenn eine ſolide wiſſenſchaftliche Forſchung, Gedanken anregend und Licht verbreitend, uns zur Hand geht; leicht möchte ſich dabei herausſtellen, daß gerade die Moraliſten unter den Philoſophen bei der geoffenbarten Religion, ohne es zu wiſſen, borgen giengen, wenn ſie Ideen wahrer Humanität und Aufklärung in Umlauf ſetzten; ich erinnere nur an die erſt in neuerer Zeit nahezu durchgeführte, aber weſentlich vom Chriſtenthum verkündete und geforderte Abſchaffung der Sklaverei.

Wenn dennoch zwiſchen der Theologie und der fortſchreitenden Entwicklung der ſittlichen Ideen ein Conflikt zu Tage tritt, ſo iſt es billig, daß auch die Theologie ſich ſelbſt prüfe, ob ſie ihre Aufgabe richtig erfaſſe und ſie zu löſen die Kraft habe.

Die Theologie trägt von Haus aus den Charakter des Conſervatismus, und ſpeziell gilt dieß von der katholiſchen Theologie, welche ſich nicht vom ſichern Boden der Tradition und der gegebenen Verhältniſſe verdrängen laſſen darf. Die Kirche als Hüterin der beſtehenden Ordnung und des beſtehenden Rechts iſt empfindlich gegen neue Bewegungen und Störungen im Reiche der Gedanken, wie im politiſchen und ſocialen Leben; und es iſt dieß noch nicht einmal ſpezifiſch kirchlich, ſondern

allgemein menſchlich; wir Alle tragen etwas von dieſem Conſervatismus in uns; jede neue Mode, jede neue Form des Luxus, um ſo mehr jede neue Rechtsform verletzt in einem gewiſſen Grade unſer ſittliches Gefühl; iſt aber die Mode einmal Sitte geworden, ſo trennen wir uns wieder nur mit einer Art von ſittlichem Kampfe von derſelben.

Der Kirche aber und mit ihr der Theologie iſt der Conſervatismus von der Vorſehung zugewieſen. Wohin ſollte es kommen, wenn uns nichts von dem Beſtehenden mehr heilig wäre? Wohin, wenn wir nicht berechtigt wären, an die wechſelnden Meinungen des Tages einen feſten und unveränderlichen Maßſtab anzulegen? Aber in dem Berufe, die Ueberlieferung zu bewahren und das Beſtehende heilig zu halten, liegt eben auch die Verſuchung zu jener falſchen Selbſtgenügſamkeit, die ſich an die dürre Hülſe hält und darüber das befruchtende Korn verliert; ſie klebt an Formen, deren tiefern Grund und Gehalt ſie nicht erfaßt; ſie hält theologiſchen Hader und engherziges Wortgefecht für geiſtiges Leben, Bewegung und Fortſchritt, und verletzt in fried- und liebloſen Zänkereien, Verdächtigungen und Ketzergerichten das ſittliche Gefühl der edleren Naturen. So geſchieht es, daß die Theologie zurückbleibt und daß ſie in demſelben Verhältniß, als ihre ſpekulative Kraft im Aufbau der Syſteme erſchlafft, auch aufhört anregend zu wirken für Entwicklung der ſittlichen und ſocialen Ideen; an ihrer Statt ſind es die Philoſophen, Politiker, Nationalökonomen, welche die Ideen aufgreifen und dann in ihrer Gegenſtellung gegen die Theologie ihrerſeits wieder über die rechte Linie hinausgetrieben werden. Die jeweils herrſchende theologiſche Richtung, im Beſitz ihrer Macht und vertrauend auf die Ueberlegenheit der Auktorität, ſtemmt ſich der allgemeinen Cultur-

bewegung entgegen, und da die Außenstehenden ihre Stimme nicht hören, so läßt sie ihr Uebergewicht um so härter diejenigen fühlen, welche im eigenen Lager Religion und Culturfortschritt zu versöhnen suchen. Diese Theologie ist mächtig gegen ihr eigen Fleisch und Blut, aber ohnmächtig gegenüber den großen socialen Fragen der Zeit.

Ich greife aus der Geschichte der katholischen Moral zwei Erscheinungen heraus, in welchen ein feindlicher Zusammenstoß verschiedener theologischer Richtungen erfolgte. Zuerst Pascal in seinem Kampf gegen die Jesuitenmoral seiner Zeit. Jedermann kennt das brillante Gefecht, welches Pascal in den Provinzialbriefen gegen die jesuitische Casuistik eröffnete, und sein Erfolg war insofern nicht gering, als auch die römische Kirche sich veranlaßt sah, bestimmte Ausschreitungen des excessiven Probabilismus abzuwehren und zu censuriren. Dennoch wird die Bedeutung Pascals für die Entwicklung der Moral meist weit überschätzt. Er hatte der Einseitigkeit seiner Gegner, die er bitter genug geiselte, nur eine andere Einseitigkeit entgegenzusetzen; seine skeptisch angekränkelte Philosophie und trübe rigoristische Weltanschauung konnte ihn nicht zum Vorkämpfer einer freien und großen Fortschrittsbewegung machen. Gegenüber seiner krankhaft ascetischen Weltfluchtmoral war die Lehre der Jesuiten die werkthätige, weltläufige, verständige Sittenlehre, die freiere, fortschrittliche Weltauffassung. Die Jesuitenmoral ist zwar nicht an sich fortschrittlich, aber sie wußte sich anzubequemen, sie war nachgiebig und versöhnlich; sie betrachtet den Fortschritt der Culturverhältnisse, wie ihn die Geschichte der neuern Zeit aufweist, als Schwäche, aber sie rechnet mit dieser Schwäche und erträgt sie. Trotz der vielen dem An-

griff blosgestellten Seiten stand die Jesuitenmoral damals höher als die Pascals. Ihre Position war durch diesen Kampf nur befestigt worden.

Näher an unserer Zeit und inniger verwachsen mit deutscher Art und deutschem Geiste ist das Auftreten und die Wirksamkeit eines Mannes, der einstens zu den Zierden unsrer Hochschule gehörte und dessen Andenken zu erneuern mir als einem seiner Nachfolger auf dem Lehrstuhle heute besonders zusteht; es ist Johann Baptist Hirscher.

Hirscher gehörte nicht zu denen, welche sich vom Glanz des rationalistischen Zeitalters blenden ließen; ihn schmerzte vielmehr der Anblick der Verstörung, welche eine seichte, auf halbes Wissen und oberflächliches Denken gegründete Aufklärung im kirchlichen und sittlichen Leben hervorgerufen hatte. Der Bruch mit den kirchlichen Traditionen hatte, wie er sich sagen mußte, mit dem Abfall vom Glauben überhaupt geendet. So gewiß nun nach seiner Ueberzeugung das Heil für die sittlichen und socialen Schäden allein im Christenthum zu finden, so entschieden betonte er, daß es der Welt an einer wahren, Geist und Herz bewegenden Erkenntniß von Christus und seinem Reiche fehle; und er suchte die Ursachen, warum der wahre christliche Glaube sowenig gekannt und wirksam sei, nicht etwa nur in äußerlichen störenden Einflüssen, sondern in den christlichen Schulen selbst und in der Art und Weise, wie christliche Lehre und Sitte in den Schulen erfaßt und verkündet werde; und so warf er einen prüfenden Blick auf den Stand der Theologie seiner Zeit, der ihm ein unglücklicher zu sein schien. Was er von nun an, von seinen frühesten literarischen Arbeiten an bis an den Schluß seiner langjährigen Lehrthätigkeit, bekämpfte, das war ihm die Scholastik in

der Gestalt, wie sie damals noch den größten Theil der theologischen Schulen mehr oder weniger beherrschte. An den Namen der Scholastik knüpfte sich damals Alles, was an Formelkram, oberflächlicher Lehrweise, dürrer Dogmatisirsucht, Aeußerlichkeit in Religionsübung und Kirchenzucht stehen geblieben war, während schon längst der Geist der Aufklärung die strebsameren Köpfe eingenommen und den größten Theil der gebildeten Welt der positiven Religion und der Kirche entfremdet hatte. Darum war ihm der Kampf wider die alte Schule oder die Scholastik und die Wiedererweckung des christlichen Studiums im Geiste einer bessern Vorzeit eines und dasselbe. Der Schwerpunkt aber lag ihm auf der ethisch praktischen Seite der christlichen Lehre. Von Seite der Moral aus wollte er das scholastische Lehrsystem erschüttern.

Man liebt es, zwei Hauptrichtungen kirchlicher Moralisten als casuistische und systematisch-wissenschaftliche einander gegenüberzustellen, als ob in der verschiedenen Methode auch je eine besondere Geistesrichtung sich verkörpere. Aber so stand die Sache nicht zu Hirschers Zeit, und so steht sie auch heute nicht. Die Casuistik, obwohl zu gewissen Zeiten einseitig und so recht handwerksmäßig gepflegt, galt doch niemals anstatt der wissenschaftlichen Moral; sie hat ihre eigenthümliche, auf das Gebiet der Bußdisciplin begrenzte Bestimmung und hat hier so gut Sinn und Berechtigung, wie es in der Jurisprudenz und der Medicin eine Casuistik gibt. Auf den Geist kommt es an, in welchem die Casuistik gehandhabt, auf die dogmatischen Grundsätze, auf welchen sie aufgebaut wird.

Dieser Geist aber schien Hirscher damals nicht der rechte

zu sein, vielmehr vom Christenthum abzuführen. Eine geistlose mechanische Lehrmethode, ein äußerliches Kirchenthum, mehr Disciplin als Moral, ein sinnlicher Gottesdienst — all das war in Hirschers Augen Abfall von den großen Ideen des Evangeliums, das nicht gekannt, nicht in seiner Tiefe und Kraft erfaßt war. Die Scholastik, ein äußerliches Gerippe von Lehren und Satzungen, war ohne belebenden Geist; wo nur die Sinne und die Verstandeskräfte thätig sind, da geht das Gemüth, das eigentliche Organ der Religion, leer aus; und wo die Sittenlehre beim äußern Werk stehen bleibt, da wird das Gewissen nicht geschärft für die Erkenntniß wahrer Tugend und für ernste ins Leben eingreifende Pflichterfüllung.

Hirscher war viel offensiver und herausfordernder aufgetreten als sein Geistesverwandter Joh. Michael Sailer, von dem man gerne in der Geschichte der Moral eine neue Epoche datiren möchte, der jedoch wissenschaftlich keineswegs bahnbrechend geworden ist, wenn er auch durch seine Geistesart in hohem Grade anregend gewirkt hat. Hirscher aber, das konnte nicht unvermerkt bleiben, war auch schon nahe an der Grenze der Kirchlichkeit angekommen, und es bedurfte einer sehr wohlwollenden und milden Auslegung, wenn man seine Entgegensetzung von Kirchenthum und Christenthum und seine Reformvorschläge zur Verbesserung des veräußerlichten Kirchenwesens ihm nicht zum vernichtenden Vorwurf machen sollte. Jedoch hatte Hirscher die Stimmung der Zeit für sich; seine Abhandlungen und Kritiken zündeten, und seine Moral, sein Hauptwerk und die wissenschaftliche Zusammenfassung seiner allmählig gereiften Weltanschauung, erlebte in kurzer Zeit

5 Auflagen; man verehrte in ihm einen Erneuerer chriſtlicher Moralwiſſenſchaft und erkannte in ſeinen Anweiſungen für Verwaltung der Seelſorge, in ſeinen Beſtrebungen für Kanzel und Schulunterricht den Geiſtesmann, der aus der Fülle des Herzens ſchöpfte. Und in der That ſpricht aus ſeinen Schriften eine ſolche chriſtlich durchgebildete Seele und ſo viele geiſtige Erfahrung, daß es auch den entſchiedenſten Gegnern nicht gelang, ſeinen Namen und Charakter anzutaſten.

Dennoch iſt dem heutigen Geſchlecht Hirſcher's Geiſt und Richtung fremd geworden. Und es iſt nicht etwa ein Ueberholen, ein Weiterbilden der von ihm angeregten Ideen; wir ſind, wenn wirs nach der großen Maſſe nehmen, kaum in einigen Stücken über Hirſcher hinaus, in bedeutenden Punkten aber hinter ihn zurückgekommen.

Der Umſchlag erfolgte ziemlich raſch; mit leichtem Herzen legte das jüngere Geſchlecht Hirſchers Moral aus der Hand; und die neue oder eigentlich alte Moral, die man ihm bot, machte auf daſſelbe den Eindruck der Befriedigung ähnlich wie bei jenem Schüler im „Fauſt": „Das ſieht ſchon beſſer aus! Man ſieht doch wo und wie?"

Es war wieder die traditionell poſitive Moral; es war wieder Caſuiſtik. Dieſe hatte für jeden Begriff eine fertige Definition, für jede Frage eine prompte Antwort, für jede Schwierigkeit eine feine Deſtinktion, für jeden Gewiſſensſcrupel eine Löſung, für die Bußpraxis einen Schlüſſel, der das Herz bis zu den innerſten Falten aufſchloß und dem bußfertigen Chriſten die Zunge löste.

Das hatte die Moral eines Sailer und Hirſcher nicht geboten und überhaupt nicht die Moral aus der Aufklärungszeit; und darin lag wirklich ein Mangel; ſie blieb bei all-

gemeinen Sätzen stehen, sie löste nicht jene Conflikte des innerlichen beschaulichen Christenthums mit den Ansprüchen des thätigen Weltlebens; sie suchte wohl die Gewissen zu schärfen und an die Religion zu binden, aber sie vermochte nicht die praktischen Lebensaufgaben in mitten der Verwicklungen der politischen und socialen Kämpfe in ein bestimmtes Pflichtgebot zu fassen und zu formuliren; sie überließ den Einzelnen zu sehr sich selbst, seiner eigenen Einsicht, seinem eigenen Gewissen; es fehlte die Casuistik. Aber das war nicht das Entscheidende.

Hirscher hat die Schwäche der herrschenden Theologie erkannt aber nicht überwunden; darin liegt — ich möchte sagen das Tragische seines fruchtlosen Kampfes. Er kannte die überlieferte Theologie nur in ihrer schwächsten, durchaus unspeculativen Darstellung, die damals die scholastische hieß; und weil ihm diese Art von Scholastik nicht genügte, schloß er sich ab gegen jede speculative Darstellung der Theologie und erkannte in der Scholastik überhaupt ein Verderbniß der Religion. Ihm war es ein Irrweg, wenn die Theologie die evangelischen Ideen in feste Begriffe, Dogmen, umsetzte, wenn man Symbole, Glaubenssätze, anstatt der Schriftworte zum Ausgangspunkt der Lehre nahm. So entstand ein Mißverhältniß zwischen dem Hirscher'schen Religionssystem — denn als solches ist seine Moral angelegt — und dem in der Kirche überlieferten positiven Lehrsystem, obgleich Hirscher mit seiner ganzen Persönlichkeit so fest und sicher in der katholischen Kirche wurzelte, daß seine Schriften als Apologien der christlichen Grunddogmen gelten konnten und seine spätere Unterwerfung unter die kirchliche Censur ein Akt aufrichtiger Hingebung war.

Als nun aber eine neue speculative Theologie oder

vielmehr eine Erneuerung und Weiterbildung einer ältern bessern Scholastik sich Bahn brach, da fühlte man wieder mehr heimatlichen Boden unter den Füßen; man fand sich wieder geistig verbunden mit den großen Denkern früherer Jahrhunderte, mit den großen Theologen des Mittelalters, die jetzt wieder zu Ehren kamen; die Theologie wurde positiver, oder — wie man sich ausdrückte — kirchlicher; und auf dieser Grundlage, im Anschluß an die Systeme früherer Jahrhunderte, namentlich des hl. Thomas von Aquin, entstand eine neue Moralwissenschaft; sie war im Stande und berechtigt, Hirscher zu verdrängen, weil sie über ihn hinausführte.

Wenn ich einen der Männer, welche eine bessere Theologie einleiteten, nennen soll, so soll es Möhler sein, nicht nur weil auch er gleichzeitig mit Hirscher unserer Hochschule angehört hat, sondern weil er, wie wenige Andere, ein reiner Typus dieser tiefern, idealern Richtung ist; und er ist dieß noch besonders dadurch geworden, daß er aus der Aufklärungszeit und nicht aus den alten Schulen hervorgegangen ist, und daß nicht der Scholastiker in ihm, sondern der Geschichtsforscher es war, der den frischen Hauch neuen Frühlings in das theologische Studium gebracht und die Theologie wieder an die bessern Traditionen früherer Jahrhunderte angeknüpft hat.

Es ist seitdem Vieles geschehen, um es zu einem fröhlichen Gedeihen dieser neuen geistigen Bewegung nicht kommen zu lassen. Eine jede ideale Richtung hat ihre Feinde schon weil sie geistige Anstrengung und Opfer fordert; die Menge zieht die leichteren Wege vor; und unter denjenigen, welche im Besitze der Macht sind, fehlt es nie an engherzigen Befürchtungen, es möchte ein freierer Flügelschlag des Geistes

auf gefährliche Pfade tragen; man fürchtet ſich ſo ſehr vor den Exceſſen geiſtiger Freiheit, daß man den Geiſtern lieber etwas weniger Schwung und etwas mehr Behaglichkeit wünſcht. Doch ich brauche ja dieſer verehrten Verſammlung nicht zu ſagen, was Reaktion iſt. Durch ſie erhielt unſere Wiſſenſchaft eine rückläufige Bewegung; man drängt uns wieder auf den verlaſſenen Standpunkt der dürren Scholaſtik. Und daher die Jeſuitenmoral.

Wir haben es hier mit der Theorie zu thun, nicht mit jener Vorſtellung von Jeſuitenmoral, welche auf der Gaſſe läuft. Uns iſt Jeſuitenmoral der Ausdruck für eine theologiſche Richtung, die zwar früher war, als der Jeſuitenorden, aber im Weſentlichen von dieſem aufgenommen und ausgebildet wurde und heutzutage einen großen Theil der Schulen, Lehrbücher u. ſ. w. beherrſcht.

Man läßt ſich bei der Beurtheilung dieſer ſog. Jeſuitenmoral meiſtens von äußerlichen Geſichtspunkten beſtimmen. Bald iſt es die caſuiſtiſche Anlage ihrer Lehrbücher, bald der ſog. Probabilismus, woran man einen freilich nicht ganz ungerechten Anſtoß nimmt, bald ſind es einzelne ſpitzfindige Löſungen unmöglicher und unlösbarer Probleme, unvorſichtig dargeſtellte und deßwegen bedenkliche und mißverſtändliche caſuiſtiſche Entſcheidungen.

An all dem hängt die Sache nicht. Es ſteht in den heutigen Lehrbüchern kaum die eine oder andere Entſcheidung, die man nicht bei ſorgfältiger Berückſichtigung der Terminologie und des Zuſammenhangs zurechtlegen und wenigſtens als erträglich darſtellen könnte, und der eigentlichen Fehlgriffe dürften ſich mehrere bei den Rigoriſten, als bei den nachſichtigen Jeſuiten finden. Sodann wird es nicht vom Prinzip gefordert, ſondern iſt eine zufällige Abirrung, wenn

die rein äußerlich caſuiſtiſche Behandlungsweiſe eine mehr pſychologiſche Behandlung der ſittlichen Probleme in den Hintergrund drängt. Einen ſtarken Vorwurf muß freilich auch wieder die neueſte Caſuiſtik hinnehmen, daß ſie nämlich in ein breites Detail eingeht bezüglich jener Sünden, welche nach dem Apoſtel unter Chriſten gar nicht genannt werden ſollten (Epheſ. 5, 3), und bezüglich derer auch der eheloſe Prieſter und Beichtvater mehr Achtung und Vertrauen gewinnt, wenn er ſie nicht kennt, als wenn er ſie kennt.

Mehr dem Gebiete der Theorie angehörig iſt der ſog. Probabilismus. Aber auch darunter verſtand man urſprünglich nicht ein Syſtem, ſondern einen praktiſchen Nothbehelf für gewiſſe Situationen, in denen ſich die Gewiſſen durch den Geſetzesbuchſtaben über Gebühr beſchwert fühlen.

Es möge mir verſtattet ſein, hier mit Umgehung aller Mittelglieder und Hilfsbegriffe den allgemeinen Gedanken des Probabilismus auf einen gemeinverſtändlichen Ausdruck zu bringen. Die katholiſche Sittenlehre hat es nicht allein mit den univerſalen chriſtlich-ethiſchen Ideen und Grundſätzen zu thun, ſondern auch mit poſitiven Geſetzen, Satzungen; gleichwie ſie uns zur Beobachtung der bürgerlich-ſocialen Geſetze verpflichtet, ſo bindet ſie uns auch an kirchlich-ſociale Beſtimmungen, an die canones der Diſciplin und des Kirchenrechts. Nun ſieht ſich der Einzelne leicht einmal vor einen Conflikt geſtellt zwiſchen einer legalen Beſtimmung und einer gebieteriſchen Forderung des Augenblicks. Aeußere Satzungen haben eine zufällige, vorübergehende Beſtimmung; es bilden ſich neue Lebensverhältniſſe, es tauchen neue Probleme auf, die ſich mit dem ſtarren Geſetzesbuchſtaben nicht löſen laſſen. Der Probabilis-

mus nun nimmt an, daß eine freiere Auffassung der Verpflichtung gegenüber dem buchstäblichen Gesetzesgehorsam berechtigt sei, sofern für dieselbe nur ein vernünftiger Grund erbracht werden könne. Damit aber hiebei nicht der individuellen Meinung und den subjektiven Wünschen zu viel Spielraum gegeben werde, weist man den Einzelnen bei solchen Gewissensbedenken an Auktoritäten, an Sachverständige, so daß er sich beruhigen darf, wenn er für seine freiere Auffassung die Ansicht auch nur Eines sachkundigen Gewissensrathes oder Schriftstellers aufbringen kann, mögen auch Andere rigoristischer urtheilen.

Man muß in der Beurtheilung dieser Auffassung billig sein und ihr nicht Ungehöriges unterlegen. In ihren Beispielen reden die Casuisten nicht von den unvergänglichen und unverbrüchlichen Gesetzen Gottes, denen man sich entziehen könne, sondern von veränderlichen, legalen Satzungen. Gegenüber der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Lauterkeit u. s. w. gibt es keine Freiheit vom Gesetz. Ja vielleicht haben sich die Casuisten am meisten dadurch geschadet, daß sie sich in ihren Untersuchungen nur in kleinlichen Fragen, nicht in großen fortschrittlichen Problemen bewegten. Fast alle großen Fortschritte in der Entwicklung der Menschheit sind aus gewissen Wagnissen, kühnen Versuchen und Experimenten hervorgegangen, welche nur dadurch möglich waren, daß man sich mit einem Schwung geistiger Feiheit über eine rigoristische Auslegung sittlicher Rücksichten, über die engen Vorstellungen der großen Menge hinwegsetzte. Wer im Interesse einer wissenschaftlichen Entdeckung sein Leben wagt, handelt probabilistisch; und das Urtheil der Verständigen bestimmt sich dabei keineswegs nur nach dem Erfolg; es fordert nur, daß er nicht

an ein Phantom sein Leben setze, daß der Erfolg aus innern oder äußern Gründen wenigstens wahrscheinlich war. Wohin wäre es z. B. in der Heilkunde gekommen, wenn man niemals den Bann der herrschenden Anschauungen hätte durchbrechen und ein Experiment wagen dürfen? — Man muß sich also nur nicht durch eine Terminologie irre machen und durch Formeln beengen lassen, und man kann dem Probabilismus eine ganz gute Seite abgewinnen. Das Grundgebrechen dieser Sittenlehre liegt nicht in diesen Aeußerlichkeiten, sondern in ihren wissenschaftlichen Grundlagen.

Die Jesuitenmoral ist ein Produkt der Spätscholastik, welche sich zur ächten speculativen Theologie verhält, wie die Sophistik zum Platonismus. Die Erklärung und der Beweis dieser Behauptung liegt in folgenden drei Punkten.

Der erste ist jene Scheidung der *philosophischen* von der *theologischen* Erkenntniß, welche ihre Spitze erreicht in dem bekannten dem *Pomponatius* zugeschriebenen Paradoxon, daß ein Satz in der Philosophie wahr und in der Theologie falsch sein könne. Für die Moral gestaltet sich diese Theorie so. Die Offenbarung lehrt uns, was göttliches Gesetz ist, aber unser Denken vermag nicht, uns *eine wissenschaftliche Erkenntniß von dem Wesen, von der imanenten Vernünftigkeit und Güte des Gesetzes zu verschaffen*; die Gebote erscheinen uns nicht anders, denn als unbegrenzt freie Erlasse des göttlichen Herrscherwillens; wir dürfen nicht fragen, ob sie in sich selbst gut, Ausfluß einer ewigen Idee des Ethos sind; wir müssen sie für gut ansehen, weil es Gott gefallen hat, sie uns aufzulegen; wir können nicht wissen, ob Gott nicht ein ganz anderes Sittengesetz hätte geben können. Damit hätte, wenn man die volle Consequenz ziehen wollte, die

Vernunft für den Gläubigen aufgehört, eine Quelle sittlicher Erkenntniß zu sein; wir hätten nicht in unsrer eigenen sittlichen Anlage und Erkenntniß einen Maßstab für das Rechte und Gute, sobald uns in den dunkeln Gängen des Lebens nicht mehr der Faden des positiven Gesetzes zu leiten vermöchte. Daher wird unser Wahrheitsbewußtsein unsicher; was wir als Wahrheit zu besitzen glaubten, löst sich auf in bloße Wahrscheinlichkeiten, Probabilitäten; überall ist Ungewißheit, Schwanken, Zweifel. Die Casuisten suchen dieß auch gar nicht zu verheimlichen, sie erörtern viele Detailfragen pro et contra in der Weise, daß schließlich die bejahende und die verneinende Antwort als gleich annehmbar erscheint.

Zweitens. Wenn das Sittengesetz nicht in seiner innern Berechtigung und Vernünftigkeit erkannt wird, so erkennen wir auch keinen innern organischen Zusammenhang desselben; die Gesammtsumme des Sittlichen löst sich auf in einzelne Gebote, Satzungen; die Theologie fügt sich nicht mehr in ein System, sie besteht nur noch in einzelnen, äußerlich zusammengefügten Traktaten, man operirt nicht mit Ideen, sondern mit Lehrsätzen, Definitionen und Distinktionen. Es wird die gesammte Lehre in stehende Formen gepreßt; eine herkömmliche Definition ist maßgebend für Beurtheilung oft ganz neuer Verhältnisse; weil man z. B. das Zinsennehmen aus einem Darlehen als Wucher definirt hat, wird noch heute die Kapitalanlage auf Zinsen als ein in sich wucherisches und unerlaubtes Geschäft bezeichnet, dem man erst ein Mäntelchen anhängen müsse, um seine Blöße zu decken und es annehmbar zu machen.

Wir achten den conservativen Geist, der sich in diesem

Streben nach festen Begriffen und klaren Definitionen ausspricht; aber wir erkennen auch eine Gefahr darin. Indem die christliche Sitte in Lehrsätze gefaßt, codificirt wird, verfestigt sie sich zu einem Rechtssystem; die Kirchensitte wird Kirchenrecht; die Definitionen der Schule erhalten Gesetzeskraft und werden dadurch unbeugsam, die sittlichen Ideen werden unter dem Zwang der rechtlichen Formel oder der Rechtsentwicklung niedergehalten. Wer möchte z. B. leugnen, daß religiöse Duldung eine ächt christliche Idee ist? Nachdem aber die Glaubenseinheit ein Satz des Staatsrechts geworden war, hatten die Theologen die Anschauung der Juristen zu stützen, die Idee der Toleranz wurde unter dem Drucke des Gesetzescodex verkümmert. Und wie man aus Sittenvorschriften Rechtssätze gemacht, so umgab man auch die Rechtssätze mit dem Charakter der Heiligkeit und Unveränderlichkeit, wie er nur den ewigen Ideen der Wahrheit und Gerechtigkeit zukommt; was in seinem Ursprunge menschliche Einrichtung war, möchte man für unveräußerliches göttliches Recht behandelt wissen und hält darum eine Aussöhnung der religiös-christlichen Weltanschauung mit dem modernen Staats- und Rechtsleben für eine Sache der Unmöglichkeit.

Endlich ein dritter Punkt. Da bei aller Fülle von Vorschriften oder vielmehr gerade wegen derselben das Gesetz doch zu eng ist, um alle praktischen Fragen des häuslichen, socialen und bürgerlichen Lebens zu umfassen, und da, wie schon berührt, dem eigenen Urtheil die rechte Sicherheit abgeht, so schwebt der Einzelne unsicher zwischen schwerer Gewissensbeängstigung einerseits oder dem Libertinismus an-

dererseits; dafür gibt es nur eine Abhilfe im strengsten Anschluß an eine äußere Auktorität; die Verantwortung für eine schwierige Entscheidung wird dem Einzelgewissen abgenommen; man läßt sich berathen und unterwirft sich dem Gemeinbewußtsein der Kirche, concret gesprochen dem Beichtvater, dem kirchlichen Obern oder einem approbirten Casuisten.

Es liegt nun schon etwas Bestechendes in dieser Theorie; das ist ihre Einfachheit; der sittliche Proceß ist auf wenige und leichte Funktionen reducirt; wo der Katechismus nicht ausreicht, da fragt man seinen Gewissensrath, und dieser seine theologische Bibliothek, und im schlimmsten Fall hätte man ja Eisenbahnen und Telegraphen, um sich zu den höchsten Auktoritäten in Beziehung zu setzen.

Diese Theorie ist aber auch wirksam und gewinnt Boden wegen der relativen Wahrheit, welche ihren einzelnen Positionen zukommt. Gottes Gebote sind licht dem christlich durchgebildeten, von der Gnade durchleuchteten Gemüth; aber keineswegs lassen sie sich einfach auf die vulgären Klugheitsregeln und Verstandeslehren reduciren; es bleibt ein Dunkel in ihnen, so gewiß sie Ausfluß einer höhern Offenbarung sind; klar wie Wasser wird uns niemals werden, was die Christenpflicht von uns fordert, und vor Allem diejenigen, welche eine hohe und verantwortungsvolle Stellung in der Gesellschaft einnehmen, werden sich nicht so leicht mit ihrem subjektiven Gewissen abfinden können. Wie dem Juristen die sogenannten Rechtsregeln, so werden auch uns zuweilen äußerliche Anhaltspunkte und Formeln ersetzen müssen, was uns an innerer Sicherheit und Klarheit abgeht. Auch wir werden uns z. B. in einer schweren sittlichen Krisis an dem Axiom orientiren dürfen: In

extremis extrema sunt tentanda. Und wenn es dem Beamten nicht verargt wird, in schweren Lagen bei der vorgesetzten Behörde Weisung zu suchen und auf sie die Verantwortung zu werfen, so kann es auch uns nicht zum Vorwurf werden, wenn wir uns mit denjenigen berathen, und ihnen einen vernünftigen Gehorsam leisten, die höher stehen, einen weitern Gesichtskreis haben und nach göttlichem und menschlichem Recht uns Auktorität sind.

Wir brauchen unsern kirchlichen Standpunkt nicht zu verläugnen, um es gleichwohl auszusprechen, daß die Ziele der bisher geschilderten Moral nicht die unsrigen sind!

Hat die Ethik — ich meine diejenige, welche unser heutiges politisches, sociales, literarisches Leben beherrscht — hat diese Ethik sich mannigfach emancipirt von der positiven offenbarungsgläubigen Theologie, weil die Theologie hinter ihrer Aufgabe zurückgeblieben ist, so kann sie uns auch wieder zurückführen zur Religion, kann ein Correktiv abgeben für einseitig scholasticirende Richtungen, kann die Theologie neu befruchten. Socrates, der die Götzen und die Sophisten überwunden, kann wiederum ein Führer zu Christus werden.

Es ist nicht eine nothwendige Forderung des Offenbarungsglaubens, daß wir im göttlichen Gesetz nur einen Willkührakt des absoluten Herrschers erkennen sollen, daß das Böse auch gut, das Gute auch böse sein könnte, wenn es Gott so befohlen hätte. Eine solche Auffassung freilich ergiebt eine Moral des Absolutismus und des leidenden Gehorsams; sie verlegt den Schwerpunkt der Sittlichkeit nicht in das Gewissen des Einzelnen, sondern in den Gesetzesbuchstaben und in die äußere Auktorität. Dagegen eine spekulative Auffassung

von Gottes Wesen und Offenbarung läßt uns das Sittengesetz in seinen Beziehungen zu unsrer Vernunft, in seiner innern Wahrheit und Harmonie erkennen; und in dieser Erkenntniß liegt die wissenschaftliche Bestätigung jener evangelischen Grundidee von der ethischen Freiheit, wie sie z. B. der Apostel ausspricht mit den Worten: „Wo aber der Geist des Herren ist, da ist Freiheit." 2. Kor. 3, 17. Die christliche Ethik ist nicht eine Ethik des Absolutismus sondern der Freiheit. Diese Freiheit ist keine gesetzlose; denn eine Freiheit ohne Gesetz wäre wie ein Baum ohne Rinde; vielmehr liegt eben im Begriff der Freiheit die Verantwortlichkeit, die wir in unserm Gewissen tragen.

Wir schwächen damit die Auktorität nicht ab; es wird zwischen ihr und der Freiheit stets dieselbe Antinomie bestehen bleiben, wie zwischen Wissen und Glauben, Kirche und Staat; wir werden das letzte Wort nicht finden, welches diese Antinomie löst, und es kann hier nicht erörtert werden, wie weit und auf welche Gebiete die Freiheit des Einzelgewissens gegenüber der Auktorität sich erstreckt. Aber es liegt in der Natur der Religion, daß sie uns für ein großes Gebiet des bürgerlichen und socialen Lebens nur die allgemeinsten sittlichen Gesichtspunkte darbietet, für Einzelentscheidungen aber uns an unsre eigene Einsicht verweist. Aeußerliche Uebungen kann uns die Kirche genau vorschreiben, gewisse Akte des äußeren Bekenntnisses, gewisse Forderungen der kirchlich-socialen Ordnung; sie kann aber nicht vorschreiben, wie ein Vater seine Kinder leiten und erziehen, zu welchem Lebensberuf er sie anleiten; sie kann nicht vorschreiben, wie der Hausvater seiner Familie vorstehen, seine wirthschaftlichen Verhältnisse ordnen müsse;

sie kann dem Bürger nicht vorschreiben, welchen Einfluß auf die politischen Angelegenheiten er nehmen soll, dem Staatsmann nicht vorschreiben, welche Regierungsform die allein gerechte sei; sie hat hiefür nur die allgemeinen Ideen von Gerechtigkeit, Wahrheit und Treue lebendig zu erhalten. Wohl kann der Einzelne sich orientiren an dem Verhalten derjenigen, die in seinen Augen die wahren Träger des christlich-kirchlichen Geistes sind, und es wäre freilich das Leichteste, denjenigen, durch deren Auktorität man sich bestimmen läßt, auch die Verantwortung zu überlassen; aber das Leichteste ist nicht auch sittlich gut. Auch der Gehorsam muß eine freie sittliche That sein; und selbst wer zu lebenslänglichem Ordensgehorsam sich verpflichtet, muß am allermeisten diesen entscheidenden Schritt mit voller eigener Verantwortlichkeit thun und darf ihn sich von Niemanden befehlen lassen. Die berüchtigte Theorie des Absolutismus vom beschränkten Unterthanenverstand, wornach die Regierung für Alle denkt und handelt, darf nicht in die Theologie übergehen, wenn wir nicht von den Principien selbst abfallen wollen, wonach mit dem Geiste Gottes ein Geist der Wahrheit und Erkenntniß in uns ausgegossen wird und wornach der Glaube selbst ein Licht ist, das unsere Vernunft innerlich erleuchtet. Mögen auch die Gaben ungleich vertheilt sein, so wollen wir doch die sittliche Erkenntniß des Christen nicht geringer anschlagen, als der Apostel die der Heiden anschlägt, von denen er sagt, daß ihnen das Gesetz ins Herz geschrieben sei. (Röm. 2, 15.)

Endlich ist es keine nothwendige Folgerung aus dem Offenbarungsstandpunkt, daß unsre Sittenlehre gebannt

bleiben müsse in scholastischen Formeln, in einer canonistischen Schuldoktrin. Rechtstheorien sind für uns noch nicht unabänderliche Dogmen über Gott und sein ewiges Gesetz. Wir wollen unerschütterlich Fuß fassen auf den Dogmen. Auch sie erscheinen der heutigen Welt hart; sie sind Kieselsteine, man muß aus ihnen Funken schlagen; wir lieben die Dogmen nicht wegen ihrer Härte, wir lieben sie wegen des Feuers, das in ihnen enthalten ist, wegen der Ideen, die aus ihnen immer neu, immer strahlend, leuchtend und wärmend, erfließen. Derjenige, welcher im Stande ist, sich mit speculativem Geiste der Dogmen zu bemächtigen, wird auch ein offenes Auge haben für die fortschreitende Gestaltung der irdischen Dinge; in dem Lichte, das ihm aus der geoffenbarten Wahrheit entspringt, wird er auch an der neuen Gestaltung der Dinge im Staats- und Wirthschaftsleben das wahrhaft Gute und Dauernde erfassen und erproben; ihm steht die Religion in keiner Feindschaft zur modernen Cultur und zum ächten Fortschritt in Geistesbildung, Recht und Freiheit.

Ist es Rousseau, oder sind es wirklich die Prediger der christlichen Lehre, welche in der modernen Cultur und Wissenschaft nur den sittlich-religiösen und socialen Rückschritt der Völker erkennen? Wahrlich es ist ein falsch verstandener Conservatismus und eine tragi-komische Situation, mit unmächtigen Protesten sich neben den Strom zu stellen, dessen Wasser nach dem natürlichen Gesetze vorwärts fließen! Solche Wächter des Heiligthums wissen es nicht, wie sehr sie selbst den wahren Glauben an die christliche Offenbarung und das Vertrauen auf die weltüberwindende Kraft der christlichen Ideen untergraben.

Ihnen iſt es nicht genug an der Wahrheit, welche der Urheber und das Haupt unſrer Kirche geoffenbart; ſie ſetzen ihre Zuverſicht auf Viſionen, Zeichen und Wunder; und wenn die irdiſchen Dinge ſich ihren Wünſchen nicht fügen wollen, ſo rufen ſie nach den göttlichen Gerichten. Zeichen am Himmel wollen ſie deuten, die Zeichen der Zeit aber können ſie nicht verſtehen! (Matth. 16, 1—4.)

2.

Bel und der Drache. Dan. Cap. 14.

Von Prof. D. **Wiederholt** in Hildesheim.

Nachdem ich früher in der Quartalschrift die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der beiden ersten deutero-kanonischen Zusätze z. B. Daniel nachgewiesen habe, sei es mir gestattet, auch den letzten, die Erzählung von Bel und dem Drachen, einer ähnlichen Besprechung zu unterziehen. Während die Hauptschwierigkeit in der Geschichte der Susanna in dem Nachweise bestand, daß sie in hebräischer oder chaldäischer Sprache verfaßt sei, und von dem Gebete des Azarias und dem Hymnus der drei Männer gezeigt werden mußte, daß sie zu der Zeit und der Situation passen, in welcher sie gesprochen wurden, sind es in dem letzten Zusatze hauptsächlich historische Angaben, deren Richtigkeit in Zweifel gezogen und von denen zu beweisen ist, daß sie mit der uns bekannten Geschichte wohl vereinbar sind. Es wird nämlich in ihm berichtet, daß der Perserkönig Cyrus den Gott der Babylonier, Bel, eifrig verehrt und seinen Tempel täglich besucht habe. Er forderte auch den Propheten Daniel, welchem er sein ganzes Vertrauen geschenkt hatte und der der erste seiner Freunde war, auf, gleichfalls den Bel an-

zubeten. Als er deſſen ſich weigerte, weil derſelbe ein todter Götze ſei, verlangte der König von den Prieſtern deſſelben, ſie ſollten beweiſen, daß er ein lebendiger Gott ſei und die Speiſen verzehre, welche ihm täglich in großer Menge vorgeſetzt wurden; er bedrohte ſie mit dem Tode, wenn es ihnen nicht gelänge, im anderen Falle aber ſollte Daniel ſterben. Im Vertrauen auf die verborgenen Thüren, durch welche ſie in den Tempel kommen konnten, machten ſie ihm den Vorſchlag, er ſelbſt ſolle das tägliche Opfermahl vor das Bild des Bel hinſetzen, den Tempel verſchließen und verſiegeln, und am anderen Tage nachſehen, ob es nicht verzehrt ſei. Daniel aber vereitelte ihre Liſt, indem er heimlich den Boden mit Aſche beſtreuen ließ. Wie ſie nun des Nachts auf dem geheimen Wege hineingingen und die Speiſen aufaßen, ließen ſie ihre Fußſpuren in der Aſche zurück; und wie der König am andern Morgen zum Heiligthum kam, erkannte er ihre Betrügerei ſowie die Nichtigkeit des Bel. Erzürnt ließ er ſie tödten; Bel aber und ſeinen Tempel überließ er Daniel, der beide zerſtörte. — Ebenſo überzeugte derſelbe den König von der Nichtigkeit eines andern Götzen der Babylonier, einer lebendigen Schlange. Mit ſeiner Erlaubniß warf er ihr ein Gemiſch von Pech, Fett und Haaren vor, woran ſie crepirte. Die Vernichtung der Götzen und die Hinrichtung ihrer Prieſter erregte aber einen Aufſtand der Babylonier; und erbittert forderten ſie, daß ihnen Daniel ausgeliefert werde. In ſeiner Angſt und Bedrängniß gab ihnen der König denſelben preis, worauf ſie ihn in eine Löwengrube warfen. Aber obgleich er ſechs Tage unter den Löwen bleiben mußte und man ſie noch dazu hungern ließ, ſo verletzten ſie ihn doch nicht. Ja Gott verherrlichte ihn noch durch ein an-

deres Wunder; indem er durch einen Engel den Propheten Habakuk aus dem fernen Judäa herbeiführte, damit er ihn speise. Als am siebenten Tage der König zur Grube kam und ihn noch am Leben fand, erkannte er die Macht Jehova's und rief aus: Groß bist Du, Herr, der Gott Daniels und nicht ist ein anderer außer Dir. Er ließ den Propheten herausnehmen, während seine Feinde die verdiente Strafe erlitten.

Drei Irrthümer sind es besonders, welche die Unglaubwürdigkeit der Erzählung constatiren sollen. Cyrus wird als eifriger Verehrer des babylonischen Götzen dargestellt; als Perser aber sei er kein Polytheist gewesen und habe Tempel wie Götzenbilder verabscheut. Sie läßt Daniel bereits den Belstempel zerstören, während es nach Herodot, Strabo und Arrian frühestens durch Xerxes geschehen sei; endlich wird den Babyloniern ein Drachen- oder Schlangencult zugeschrieben; davon wisse aber die Geschichte durchaus nichts. Wegen dieser und anderer, weniger bedeutenden Unrichtigkeiten und unwahrscheinlichen Angaben hält man die Geschichte für ganz abenteuerlich und des geschichtlichen Hintergrundes in hohem Grade entbehrend" [1]). Man glaubt, es sei dieselbe Sage von der Errettung Daniels aus der Löwengrube, welche Dan. Cap. 6. erzählt wird; sie habe sich auch in Aegypten erhalten und unter dem Einflusse des dortigen Götzendienstes nur etwas anders gestaltet [2]). An-

---

1) Fr. Fritzsche, Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. B. I. 119.

2) Berthold, Hist.-krit. Einleitung in die Schriften des A. u. N. B. IV. S. 1586. De Wette, Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung, neu bearbeitet von Schwader. S. 511.

dere halten sie für eine reine Dichtung und schlechte Nachbildung jenes Berichtes, für eine Parabel, wie J. Jahn [1]) meint, bei welcher die Schwierigkeiten zu ästhetischen Fehlern herabsänken und von dem Verfasser absichtlich eingemengt oder nicht sorgfältig vermieden seien, damit man die Erzählung nicht für wahre Geschichte ansähe; für eine humoristische Persiflage der heidnischen Göttermahlzeiten oder Lectisternien nach dem Ausdrucke von Merx [2]). Als Zweck der Dichtung wird angegeben, die Nichtigkeit des Götterglaubens und die Größe Jehova's zu beweisen, sowie auch den altberühmten Daniel als Enthüller des Priesterbetrugs zu verherrlichen. Da in derselben von der Verehrung lebendiger Schlangen die Rede ist, so zieht man daraus den Schluß, sie sei in Aegypten, wo der Cult derselben in Uebung war, entstanden und von dem griechischen Uebersetzer des B.'s Daniel, wenn nicht verfaßt, so doch mit letzterem verbunden.

Nach Berthold wäre sie sogar erst im 2. oder 1. christlichen Jahrhundert von einem gewissen Habakuk Ben Joschuah geschrieben. Die Sprache, in der sie verfaßt wurde, kann demnach nur die griechische sein.

Demgemäß ist es zunächst wieder unsere Aufgabe, die beiden vorhandenen griechischen Texte der Erzählung, den ältern der alexandrinischen Bibelübersetzung und den jüngern von Theodotion zu prüfen, ob sie nicht auf eine hebräische oder chaldäische Urschrift zurückweisen, und wenn dies, welcher sie am getreuesten wiedergibt. Diese Untersuchung ist um so nothwendiger, als die Texte nicht un-

---

1) Einleitung in die göttlichen B.B. des A. B. II. S. 879 f.

2) Bibel-Lexikon von D. Schenkel s. v. Baal.

wesentlich von einander abweichen. Ließe es sich darthun, daß der ältere der richtige sei, so würden zwei der genannten Schwierigkeiten verschwinden; weder sagt er, daß der König, welcher Bel verehrte, der Perser Cyrus gewesen sei, noch daß Daniel den Belstempel zerstört habe. Danach ist der Inhalt der Erzählung zu prüfen, ob er wirklich mit der Geschichte im Widerspruche steht und so unwahrscheinlich ist, als man meint.

I.

Die Urschrift der Erzählung.

Der Beweis, daß dieselbe hebräisch oder chaldäisch geschrieben sei, wäre bedeutend erleichtert, wenn sich die Vermuthung bestätigt hätte, daß noch ein Fragment derselben erhalten wäre. Raymundus Martinus theilt im Pugio fidei S. 956 f. Edit. Carpzov. ein Citat aus einem alten jüdischen Commentar zur Genesis, Bereschith rabba mit, welches den Schluß der Erzählung VV. 27—41 in syrischer Sprache enthält. Man behauptete [1]), dasselbe sei der Urschrift entnommen; dieselbe müsse also noch im 4ten Jahrhundert, wo jener Commentar geschrieben wurde, existirt haben. Der Abschnitt stimmt aber weder ganz mit dem Texte des Theodotion, noch mit dem der Septuaginta überein, dagegen buchstäblich mit dem der syrischen Bibelübersetzung; alle die kleinen Zusätze und Auslassungen, durch welche diese sich von dem griechischen Texte unterscheidet, finden sich auch in jenem Fragmente. Es ist darum die Vermuthung [2]) richtiger, es sei aus der Peschito an

1) Welte, Einleitung in das A. T. II. Abth. 3. S. 257. Fr. Delitzsch, de Habacuci prophetae vita S. 31.

2) Fr. Delitzsch, l. c. 101.

den Rand der Bereschith rabba geschrieben und dann durch Zufall in den Text gekommen. Es ist dies um so wahrscheinlicher, als in den noch vorhandenen Handschriften des Commentar's das Citat nicht zu finden ist. Auch würde der heilige Hieronymus, welchem die Zusätze z. B. Daniel so viele Ungelegenheiten bereiteten, der bei den Juden Erkundigungen über sie einzog und dort lebte, wo Bereschith rabba geschrieben ist, sicher von der Unterschrift Kunde erhalten haben, wenn sie zu seiner Zeit noch existirt hätte. Lernte er doch daselbst die Originalien anderer deutero-kanonischer Bücher kennen.

Auch die Sprache und die Darstellung geben keinen entscheidenden Beweis für die hebräische Abfassung der Erzählung, wiewohl sie auch nicht gegen sie zeugen. Im Gegentheil verweisen die Einfachheit und Umständlichkeit der Darstellung mehr auf einen hebräischen Verfasser als einen Griechen; wie denn auch Fritzsche eine nicht wegzuleugnende hebraisirende Diction zugesteht. Dazu kommt der häufige Gebrauch von *καί*, mit welchem die Erzählung beginnt und V. 14. auch der Nachsatz eingeleitet wird, die Wiederholung des Pronomens V. 15, die Construktion in den V.V. 14. 17. 40. Und zwar tritt die hebraisirende Diction besonders in dem Texte des Theodotion [1]) hervor; die Ausdrucksweise des ältern entspricht viel mehr dem griechischen Sprachgeiste, wie eine Vergleichung der citirten VV. leicht ergibt. Insbesondere mache ich noch auf V. 14. aufmerksam: *ἤνεγκαν τέφραν καὶ κατέσεισαν ὅλον τὸν ναόν* (LXX: *ὁ δὲ Δανιὴλ ἐκέλευσε . . . . . καταστῆσαι ὅλον τὸν ναὸν σποδῷ.*) Diese Ausdrucksweise ist ganz ungriechisch, er-

1) Nach diesem habe ich in der Abhandlung durchgehends citirt.

klärt sich aber leicht als wörtliche Uebersetzung aus dem Hebräischen נוף hin und her bewegen, schütteln, heißt auch besprengen und bestreuen und wird mit dem doppelten Accusativ verbunden. s. Spr. 7, 17., Ps. 68, 10.

Um so mehr Gewicht lege ich auf die Differenzen, welche zwischen den beiden Texten bestehen. Sie sind zahlreich und betreffen nicht bloß den Ausdruck und die Darstellung. Die meisten derselben sind unwesentlich und ließen sich vielleicht durch die Annahme erklären, daß Theodotion den alexandrinischen Text habe verbessern, die Erzählung zusammenhängender und anschaulicher machen wollen, obgleich es gegen seine Gewohnheit ist und er es liebt, sich womöglich an die Septuaginta anzuschließen. Aber ganz anders verhält es sich mit dem Eingange des Zusatzes. Nach den letzteren hat er die Ueberschrift: *Ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευΐ*, und beginnt mit den Worten: *Ἄνθρωπός τις ἦν ἱερεὺς ᾧ ὄνομα Δανιὴλ υἱὸς Ἄβαλ συμβιωτὴς τοῦ βασιλέως Βαβυλῶνος*. Theodotion ließ die Ueberschrift ganz weg und beginnt mit folgender Weise: *Καὶ ὁ βασιλεὺς Ἀστυάγης προσετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ καὶ παρέλαβε Κῦρος ὁ Πέρσης τὴν βασιλείαν αὐτοῦ καὶ ἦν Δανιὴλ συμβιωτὴς τοῦ βασιλέως καὶ ἔνδοξος ὑπὲρ πάντας τοὺς φίλους αὐτοῦ.* Erst in dem folgenden V. treffen beide Texte zusammen. Diese Verschiedenheit läßt sich nicht aus der beliebten Annahme einer Umarbeitung des ältern durch Theodotion erklären.

Wenn man auch zugeben wollte, daß er, um die Erzählung mit dem B. Daniel zu verbinden, die Ueberschrift weggelassen habe, so bleibt doch immer noch der sonderbare Anfang und die bestimmte Angabe, daß Cyrus der König

gewesen ist, den Daniel über die Nichtigkeit der Götzen belehrte. Viel erklärlicher wäre es, wenn seine Worte in dem alexandrinischen Texte ständen, und er so wie dieser begänne. Dann könnte man sagen, er sei mit den Gebräuchen und Anschauungen der Perser bekannt gewesen und habe es für unrichtig gehalten, daß Cyrus den Bel verehrt habe, und habe darum die Aenderung vorgenommen. Ebenso verhält es sich mit der Bemerkung, die er V. 22. eingeschoben hat, daß Daniel auch den Tempel des Bel zerstört habe, während die Septuaginta nur die Zertrümmerung seines Bildes berichten.

Er mußte eine sichere Bürgschaft von der Unrichtigkeit dieses Textes haben, daß er gegen seine Gewohnheit und entgegen den bekannten Nachrichten über die Perser von denselben so wesentlich abwich, und diese konnte er nur in einer Urschrift finden, welche er neu übersetzte. Hatte er diese vor Augen, so erklären sich einfacher und natürlicher Weise die Differenzen der beiden Texte, seine mehr hebraisirende Diction, so wie auch der abgebrochene Eingang der Erzählung. Ohne Aufschluß über die Personen zu geben, von denen er redet, sie als bekannt voraussetzend, beginnt er: „Und Astyages wurde bei seinen Vätern beigesetzt ꝛc.“ So wird Niemand eine Geschichte einleiten; noch weniger kann man annehmen, daß er absichtlich den ältern Text, der einen passenden Eingang hat, so umgeändert habe. Fand er aber eine Urschrift vor, so war es eine Forderung einer guten Uebersetzung, daß er sie so wiedergab, als er sie fand; und der abgebrochene Anfang der Erzählung deutet dann darauf hin, daß sie ein Bruchstück einer größeren Schrift über das babylonische Exil oder den Propheten Daniel ist.

Wie aus dem Gesagten hervorgeht, daß Theodotion noch die Urschrift kannte, so beweist es auch, daß er dieselbe mit größerer Treue übersetzte, als sein Vorgänger. Ihm fallen also die Differenzen zur Last, durch welche sich die beiden Texte unterscheiden. Es kann aber schon darum nicht auffallen, daß er den Bericht der Urschrift veränderte, weil er auch sonst mit großer Willkür übersetzte, wie er es an dem B. Daniel bewiesen hat. Es läßt sich indeß mit großer Wahrscheinlichkeit auch der Grund aufzeigen, der ihm verbot, den Anfang der Erzählung so zu lassen, wie er ihn vorfand. Aus Dan. 1, 21. schloß er, daß der Prophet nur bis zum ersten Regierungsjahre des Cyrus gelebt habe; darum erschien es ihm auch unrichtig, daß die Weissagung Cap. 10. aus dem dritten Jahre desselben datirt war, und er setzte deßhalb in seiner Version das erste Jahr an. Ohne allen Zweifel ist hierin der Grund zu erblicken, weßhalb er den ersten Vers des Zusatzes einfach wegließ; dadurch wurde es unbestimmt gelassen, unter welchem Könige die Geschichte sich zugetragen habe. Statt dessen schob er eine Bemerkung über die Person Daniels ein, welche andeutet, daß er denselben nicht für den bekannten Propheten hielt. Er bezeichnet ihn als Priester und Sohn Abal's. Nach Dan. 1, 3. gehörte der Prophet aber dem Stamme Juda und nicht dem Stamme Levi an, man kann wegen 1, 3. nicht gerade behaupten, er sei königlichen Geschlechts gewesen, da Nebucadnezar befahl, nicht bloß aus den Gefangenen der königlichen Familie, sondern auch anderer vornehmer Geschlechter Pagen auszuwählen, und nicht bestimmt gesagt ist, daß er zu jener gehörte. Auch die Weissagung Is. 39, 7, daß die Nachkommen des Königs Ezechias Eunuchen am Hofe zu Babylon sein würden, beweist jene

Meinung nicht, obwohl sie in der Bestimmung Daniels und seiner Gefährten, am Hofe Nebucadnezar's zu dienen, ihre Erfüllung fand. Denn sie schließt nicht aus, daß neben königlichen Prinzen noch andere Jünglinge dazu erwählt wurden. Aber so viel geht aus Dan. 1, 6 hervor, daß er zum St. Juda gehörte. 1, 3 werden die Gefangenen, die Nebucadnezar aus Juda fortgeführt hatte, Kinder Israels genannt; 1, 6 heißt es: Es waren unter ihnen (den Pagen) von den Kindern Juda's, Daniel u. s. w." Da der erste Name bereits ihre Nationalität angibt, so muß der zweite ihren Stamm bezeichnen; und man kann nicht sagen, daß nach der Vernichtung des Reiches Israel alle Angehörigen des südlichen Reiches Juda, auch die Priester und Leviten Juden genannt, und es demnach doch unbestimmt sei, ob nicht Daniel ein Levit gewesen.

Alle Versuche, den Widerspruch zu heben, welcher zwischen dem B. Daniel und der Angabe des alexandrinischen Textes der Erzählung besteht, sind vergeblich. Man kann nicht sagen, daß ἱερεύς als Uebersetzung von שַׂר auch einen Staatsbeamten bezeichnen könne. Wohl hat das hebräische Wort II. Sam. 8, 18 diese Bedeutung; aber von dem griechischen läßt sich nicht das Gleiche behaupten, und die Septuaginta haben es demnach an der citirten Stelle durch αὐλάρχη wiedergeben. Die Auskunft aber, daß der Prophet väterlicher Seits von königlichem, mütterlicher Seits von priesterlichem Geschlecht gewesen sei, trägt zu sehr den Charakter des Gesuchten, als daß man ihr beistimmen könnte. Es ist der Widerspruch einfach anzuerkennen; und er beweist, daß der alexandrinische Uebersetzer den Daniel, welcher in der Geschichte von Bel und dem Drachen auftritt, nicht für den Propheten des B.'s Daniel hielt. Darum eben be-

richtet auch von ihm, wer sein Vater gewesen, und welches Amt er bekleidete; er will seine Leser erst über die Person desselben unterrichten. In der Geschichte der Susanna fehlen solche Bemerkungen; obgleich er sonst dieselbe ganz umgeändert hat, spricht er doch in ihr von Daniel, als wäre er den Lesern wohlbekannt. Vielleicht meinte er, daß der Daniel unserer Erzählung der Priester dieses Namens sei, welcher Esra 8, 2 erwähnt ist.

Abgesehen von dem Inhalte spricht also alles dafür, daß die Erzählung in hebräischer Sprache verfaßt ist. Dieser ist es hauptsächlich, weßhalb man an der griechischen Abfassung festhält. Weil man wegen der berichteten Schlangenverehrung glaubt, daß der Verfasser in Aegypten gelebt habe, so mußte man natürlich auch behaupten, er habe in der griechischen Sprache geschrieben[1]). Eine spätere Untersuchung wird zeigen, daß die Grundlage dieser Behauptung eine unsichere ist, daß die Babylonier ebensowohl den Schlangen göttliche Ehre erwiesen, als die Aegypter. Hier sei nur noch bemerkt, daß auch die Worte *καὶ τὸν οἶνον κεράσας* ꝛc. V. 11. sie nicht zu bestätigen geeignet sind. Fritzsche meint nämlich, Wein mit Wasser zu vermischen, sei griechische und römische Sitte, wohl nicht orientalische, wenigstens nicht altjüdische, wie mit Bestimmtheit behauptet werden könne[2]). Aber *κεράννυμι* hatte von der allgemeinen Gewohnheit, Wein und andere geistige Getränke durch Wasser zu temperiren und in größerer Quantität trinkbar zu machen, geradezu die Bedeutung von „einschenken" bekommen; und nichts hindert, es auch hier so zu übersetzen.

1) Fritzsche l. c. 121.
2) l. c. S. 148.

Indeß war jene Sitte auch bei den Juden vor dem Exile bekannt; ſ. Iſ. 5, 22; und auch bei ihnen hatte das Wort „miſchen“ מָסַךְ die Bedeutung „einſchenken“ angenommen. Vgl. Iſ. 19, 14.

Damit ſind denn auch die genannten Aufſtellungen über den Verfaſſer widerlegt. Sie beruhen eben auf der Meinung, daß die Erzählung in ſpäter Zeit und in griechiſcher Sprache geſchrieben ſei. Wer derſelbe aber geweſen und wann er gelebt hat, läßt ſich freilich nicht beſtimmen. Daß es der Prophet Daniel nicht ſelbſt geweſen iſt, wie manche Kirchenväter, ältere Exegeten und in neuerer Zeit noch Vincenzi und Danko annahmen, geht ſchon daraus hervor, daß bereits der alexandriniſche Ueberſetzer ſie als ein von dem Buche deſſelben getrenntes Schriftſtück vorfand und durch die Ueberſchrift einem anderen Manne zuſchrieb; und auch in der Verſion des Theodotion bildet ſie einen Anhang, der mit dem Buche Daniel in keiner Verbindung ſteht. Gehörte ſie zu ihm, ſo würde ſie am Ende des geſchichtlichen Theiles nach cap. 6 ihren Platz gefunden haben, und Niemand würde auf den Gedanken gerathen ſein, ſie von da zu entfernen. Dazu kommt, daß während im Buche faſt alle Anreden an die Könige mit den Worten beginnen: „O König, lebe ewig“ vgl. 2, 4; 3, 9; 5, 10; 6, 7. 22. in dem Zuſatze dieſe Formel fehlt; und daß dort der Vorgänger des Cyrus Darius genannt wird Dan. 6; derſelbe hier Aſtyages heißt — Verſchiedenheiten, welche ſo unbedeutend ſie auch und, auf verſchiedene Verfaſſer hinweiſen.

Nach der Ueberſchrift der Septuaginta haben wir den Anhang dem Propheten Habakuk zu verdanken. Wie weit dieſelbe richtig iſt, ob ſie auf einer glaubhaften Tradition beruht, oder auf einer bloßen Vermuthung, geſchöpft aus

der Nachricht, daß Habakuk Daniel in der Löwengrube gegespeist habe, läßt sich natürlich nicht mehr controliren. Jedenfalls enthält sie die älteste Nachricht über den Verfasser und hat insofern den meisten Anspruch auf Glauben.

II.

Cyrus.

Herodot berichtet I. 131 von den Persern, daß sie es für unerlaubt hielten, von den Göttern Bilder zu fertigen, ihnen Tempel und Altäre zu errichten, und daß sie alle verachteten, welche dergleichen thäten. Damit scheint nun in geradem Gegensatz zu stehen, was der biblische Bericht von dem Perserkönig Cyrus erzählt: er besucht täglich den Tempel eines babylonischen Götzen und läßt vor seinem Bilde Opfermahle bereiten. Außerdem erfahren wir noch, daß er vor den empörten Babyloniern sich fürchtet und ihnen seinen besten Freund preisgibt. Weder glaubt man, daß diese in ihrer Verweichlichung es sollten gewagt haben, gegen den kräftigen und mächtigen Eroberer Cyrus sich zu erheben, noch daß er der Volksmenge feige nachgegeben habe. Darum war es das Bestreben der katholischen Gelehrten, darzuthun, daß die Geschichte gar nicht in die Regierung des Cyrus falle, sondern unter einem frühern babylonischen Regenten geschehen sei; und meistens nahm man an, daß der erste Vers, in welchem allein der Name des Königs genannt war, nicht zur Erzählung gehöre. Es lag diese Meinung um so näher, als der Text der Septuaginta ihn wirklich nicht hat. Einige behaupten, er bilde den Schluß von der Geschichte der Susanna, welche im Codex Chisianus uns in der Vulgata unmittelbar vorhergeht und in

der That mit demſelben endigt [1]); ein Anderer, er ſei zufällig praeter rectam historiae seriem atque ordinem temporum eingefügt [2]): Behauptungen, welche ſich ſelbſt richten. Daß der Vers in der Vulgata und einer griechiſchen Handſchrift aus dem 8. Jahrhundert am Ende der Geſchichte der Suſanna ſteht, kann nur durch Irrthum, in Folge ſchlechter Kapitelabtheilung gekommen ſein. Da die Errettung der Suſanna in die Jugendzeit Daniels fällt, ſo kann die Angabe, Cyrus habe die Herrſchaft übernommen und er ſei ſein Freund geweſen, in keiner Beziehung zu derſelben ſtehen. Nicht beſſer iſt die Meinung, welche Cornelius a Lap. (comm. in Dan. XIII 65. XIV 1.) ausſpricht: V. 1 ſei ein titulus chronologicus, ut sciamus quo tempore ea contigerit sc. post mortem Astyagis. Er vermuthet nämlich, die Erzählung ſei ein Bruchſtück einer Chronik, welche ein Jude von der babyloniſchen Gefangenſchaft verfaßt habe. Um die Gunſt der perſiſchen Könige zu gewinnen, habe er alle Ereigniſſe aus derſelben nach ihren Regierungsjahren datirt, wenn ſie auch nicht in ihrem Reiche geſchehen waren. V. 1. würde es demnach unbeſtimmt laſſen, wer der König ſei, von dem die Erzählung ſpricht.

Man nahm ſodann allgemein an, es ſei Evilmerodach, der Nachfolger Nebukadnezar's geweſen. Denn von ihm iſt es bekannt, daß er den Juden gewogen war und ihren König Jechonias wieder in Freiheit ſetzte. IV. Kön. 25, 27. Es kann darum nicht auffallen, wenn Daniel großen Einfluß auf ihn hatte. Ihn beſchuldigt ferner Beroſus der

1) Vincenzi, Sessio IV. Conc. Trid. III 104. Goldhagen, Introductio in s. scr. V. T. II. 486.

2) Peresius, Comm. in Dan. XIII 65.

Gottlosigkeit; darum sei er von seinem Schwager Nerigliſſar nach einer zweijährigen Regierung ermordet worden [1]). Zu diesem Vorwurfe würde unsere Erzählung einen guten Commentar geben. Man könnte endlich noch darauf hinweisen, daß Darius Medus Daniel in der Löwengrube mit den Worten tröstete, sein Gott werde ihn retten. Dan. 6, 17. Dieser Zuruf würde in dem Munde eines heidnischen Königs weniger auffallen, wenn der Prophet schon einmal aus derselben Gefahr wunderbar wäre befreit worden und so Darius von der Macht seines Gottes Kunde erhalten hätte.

Allein so viel auch für diese Hypothese spricht, so darf uns doch die Wahrscheinlichkeit derselben nicht bewegen, V. 1. für unächt zu erklären. Nur dann wären wir dazu berechtigt, wenn der Text der Septuaginta der richtigere wäre, was nicht der Fall ist. Es ist darum zu untersuchen, ob sich nicht dennoch der biblische Bericht mit der Geschichte des Cyrus vereinigen lasse, oder ob er nicht mehr Anspruch auf Glauben hat, als die bekannten Nachrichten der Profangeschichte.

Man braucht sich nicht auf Xenophon zu berufen, der an mehreren Orten seiner Cyropädie (s. z. B. I. 6, II. 1; III. 1.) berichtet, Cyrus habe verschiedenen Göttern geopfert; auch Herodot erzählt l. c; daß die Perser mehrere Gottheiten hatten, die sie durch Opfer verehrten. Damit stimmen auch ihre eigenen Religionsbücher und, was noch wichtiger ist, die Keilinschriften überein. „Wir betrachten, sagt Fr. Spiegel [2]), nur die Züge, die sich aus den Inschriften

1) *Οὗτος προστὰς τῶν πραγμάτων ἀνόμως καὶ ἀσελγῶς ἐπιβουλευθεὶς ὑπὸ τοῦ τὴν ἀδελφὴν ἔχοντος αὐτοῦ Νεριγλισσώρου ἀνῃρέθη βασιλεύσας ἔτη δύο.* Fl. Josephus c. Ap. I. 20.

2) Eran, das Land zwischen Judas und Tigris. Berlin 1863. S. 98.

entnehmen lassen. Hier ist nun ganz unzweifelhaft zu sehen, daß die Religion der alten Perser zur Zeit des Darius, wenn auch nicht in allen Einzelheiten, so doch mit ihren Grundzügen mit der altbaktrischen übereinstimmt, deren Anschauungen im Avesta niedergelegt sind. Wir finden da den Auramazda als den Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat; die übrigen Götter, bagas genannt, werden spärlich erwähnt und in den Inschriften nicht namentlich angerufen. In den Inschriften des Darius werden die Clangötter noch besonders unterschieden. In den spätern Inschriften werden außer dem Auramazda noch die Namen einiger anderer Götter genannt; es sind dieselben welche im Avesta erscheinen, Anahita oder die Göttin des Wassers, dann Mithra, die Gottheit des Lichtes. Die Religion der Perser schloß also, obwohl sie Auramazda als den höchsten Gott betrachteten, die Verehrung anderer Götter nicht aus, und Cyrus war kein Unitarier wie etwa die Israeliten. Sodann aber kann das, was Herodot uns erzählt, zunächst nur von der Religion der Perser seiner Zeit gelten, deren Anschauungen und Gebräuche er aus eigener Erfahrung kannte, wenn er auch versichert, er sei von Anfang an so gewesen. Die Inschriften aus der Zeit des Darius beweisen, daß der spätere Haß der Perser gegen Tempel, Altäre und Götterbilder damals noch nicht vorhanden war. In der berühmten Inschrift von Bihistun findet sich Col. I. 14. folgende merkwürdige Stelle; „König Darius spricht; die Herrschaft, welche unserm Geschlechte entrissen war, habe ich wieder hergestellt; ich habe sie wieder auf ihren (rechten oder frühern) Platz gebracht. Ich habe alles wieder so (eingerichtet), wie es früher war. Die Gotteshäuser, welche Gomata der Magier verwüstet hatte, habe ich

wieder ausgebessert." Mordtmann [1]) bemerkt dazu: Rawlinson übersetzt: The houses of the God, which Gomates, the Magian destroyed, I rebuilt. Oppert: Les autels, que Gomatés the Mage avait renversés, je les ai restaurés . . . . . Oppert hat ayadâna durch autels übersetzt, ohne Zweifel, weil die Zoroaster-Religion keine eigenen Tempel, sondern nur Feuer-Altäre erforderte. Aber eben diese Inschrift beweist uns, daß der Magismus mit der Hof- und Staatsreligion der Achämeniden durchaus nicht in Uebereinstimmung war." Er meint, daß die Urkunden, die uns über denselben Aufschluß gäben, erst aus später Zeit stammten, und vermuthet, daß er sich etwa während der Partherzeit oder im Anfange der Sassanidenzeit mit der frühern Religion der Perser geeinigt hätte. In Betreff des wichtigen Wortes ayadâna sagt er noch, daß die Uebersetzung, die er gegeben, durch das Babylonische bestätigt werde, wo geradezu „Gotteshäuser" stehe. Auch Windischmann, welcher das Zoroastische System schon vor Cyrus in voller Geltung sein läßt, nimmt Angesichts dieser Stelle doch an, daß dasselbe nicht überall in seiner vollen Reinheit beobachtet wurde. „Was Herodot von der Religion der Perser berichtet, mag von jener reineren Form des Magismus gelten, die wahrscheinlich Pseudosmerdis vertrat, während die Achämeniden eine Beimischung von Tempeldienst gestatteten, welche in dem Mithra- und Anahita-Cultus des Artaxerxes uns bestimmt entgegentritt [2])." Nur bei einer solchen Annahme läßt es sich endlich auch begreifen, daß Cyrus den Juden nicht bloß erlaubte, sondern befahl, den Tempel zu Jerusalem wieder zu erbauen,

1) Zeitschrift der D. M. G. Bd. XVI. 1862.

2) Zoroastrische Studien, S. 129.

und das Werk eifrig unterstützte. Mochten ihn auch, wie man annimmt, die reineren religiösen Anschauungen derselben für sie gewinnen, so konnte er doch nicht so weit gehen, etwas zu befördern, was er nach seinem Glauben hassen mußte. War er aber durch ihn nicht gehindert, Jehova, dem Gotte der Juden einen Tempel zu erbauen, so konnte er auch den Tempel des babylonischen Götzen besuchen. Ebensowenig bestand damals schon der von Herodot berichtete Haß der Perser gegen Bildnisse der Götter. Auf den Denkmalen des Darius ist Auramazda selbst mehrfach als ernster Greis mit langem Bart in einem geflügelten Ringe dargestellt; auch auf persischen Münzen findet sich sein Bild [1]); und bekannt ist, daß Artaxerxes der Anahita Bildsäulen in Babylon, Susa und Ekbatana aufstellte.

Was es indeß noch begreiflicher macht, daß Cyrus den Bel verehrt habe, ist die von Herodot I. 135 und Strabo XI. 12, 9 bemerkte Neigung der Perser, Gewohnheiten und Gebräuche fremder Völker anzunehmen. Als sie in die Geschichte eintraten, waren sie ein noch ungebildetes Naturvolk und zeigten sich sehr empfänglich für die Sitten und Einrichtungen der gebildetern Nachbarvölker und Unterthanen, besonders der semitischen Völker. Diese Abhängigkeit bewiesen sie nicht bloß durch Nachahmung fremder Kleidung, Lebensweise und Staatseinrichtungen; auch ihre Schrift empfingen sie von den Babyloniern. „Daß die Eranier sich diese (Keil-)Schrift von außen her angeeignet haben, ist nicht zweifelhaft; ebenso trägt das Laut- und Schriftsystem unverkennbare Spuren semitischen Einflusses an sich; es ist ja durch Denkmale ganz offenkundig, daß

1) s. Dunker, Geschichte des Alterthums II. S. 538.

man schon lange vor der Achämeniden-Dynastie westlich von Eran in Keilschrift schrieb[1])." Noch unverkennbarer und eigenthümlicher ist aber der Einfluß, welchen die Israeliten auf die religiösen Anschauungen der Perser geübt haben. Bekannt ist die große Verwandtschaft zwischen den Religionen der beiden Völker. Beide haben denselben reinen Gottesbegriff; Auramazda ist wie Jehova der alleinige Gott; alle übrigen Wesen, auch die höchsten, sind seine Geschöpfe und ihm unterworfen[2]). Auch den Grundbegriff des Schaffens, die Sechszahl der Schöpfungsperioden finden wir bei ihnen. Selbst der Name Ahuramazda hat nach Spiegel dieselbe Bedeutung wie Jehova. „Man hat schon lange darauf aufmerksam gemacht, daß das Wort **Ahura** ebenfalls den Seienden bedeutet; denn dasselbe kommt von **ah** oder **as** sein her[3])." Diese Verwandtschaft, welche in noch manch andern Punkten hervortritt, so wie der Gegensatz zu den Mythen und Sagen anderer, auch der den Persern stammverwandten Völker beweisen, daß sie auch in religiösen Dingen abhängig waren, und nicht etwa die Israeliten von ihnen geborgt haben. Und zwar müssen sie mit demselben in directer Beziehung gestanden sein, als die Entstehung stattfand. Nur zwischen ihnen zeigt sich diese enge geistige Verwandtschaft; nicht auch bei den andern semitischen Völkern, so daß etwa jene religiösen Anschauungen als ein Gemeingut des semitischen Geistes betrachtet werden könnten. Hätten die Perser sie durch die Babylonier erhalten, so müßte sich ihr Religionssystem viel mehr dem der letztern nähern. Es kann

1) Fr. Spiegel, Eranische Alterthumskunde. Leipzig 1871. I. 448.

2) Neben ihm verehrten die Perser noch andere Wesen, denen sie auch Opfer darbrachten; aber sie betrachteten sie doch als seine Geschöpfe.

3) l. c. 449 ff.

darum auch diese Entlehnung nicht vor der Zeit stattgefunden haben, in welcher die Bewohner des Reiches Israel nach Assyrien und Medien deportirt wurden. Für unsere Untersuchung ist es indeß gleichgültig, wann dieselbe begann. Sie beweist immerhin, wie stark die Abhängigkeit der Perser von fremden Völkern war, daß sie selbst in Sachen der Religion von ihnen lernten.

Es kann darum nicht im mindesten Verwunderung erregen, daß Cyrus den Gott der Babylonier verehrte. Gerade dies, daß er Perser war, macht es erklärlich. Das Beispiel der Babylonier, unter denen er lebte, übte seinen Einfluß auf ihn aus und bewog ihn, in derselben Weise sein religiöses Bedürfniß zu befriedigen. Man braucht darum auch nicht anzunehmen, daß politische Motive ihn dabei leiteten, daß er die Absicht hatte, dadurch die jüngst unterworfenen Chaldäer zu gewinnen, und sich den Schutz ihrer Götter zu sichern, obgleich ich nicht wüßte, was sich mit Grund dem entgegenstellen ließe. Wenn gesagt wird, es sei unerweislich, daß diese Sitte, die Götter der besiegten Völker anzubeten, schon zur Zeit des Cyrus vorhanden gewesen sei, und noch unerweislicher, daß der Perserkönig ihr gehuldigt habe [1]), so ist das Erstere geradezu falsch; bereits der jüdische König Amasias huldigte ihr. II. Chron. 25, 14; und er war sicher nicht der Erste. Warum soll nicht auch Cyrus sein Beispiel nachgeahmt haben, wenn er dadurch etwas zu erreichen hoffen durfte?

Was aber den Aufstand der Babylonier und die Nachgiebigkeit des Cyrus gegen sie betrifft, so ist es gleichfalls nicht geeignet, die Glaubwürdigkeit der Erzählung zu beein-

1) Keerl, die Apokryphen des A. T. S. 83.

trächtigen. Man ist gewohnt, denselben als einen einsichtigen, staatsklugen und kräftigen Regenten zu betrachten. Aber man bedenke, daß die Nachrichten über ihn sehr unsicher sind. Das Bild, welches Xenophon in der Cyropädie von ihm entwirft, entspricht nicht dem Berichte, welchen Ktesias uns hinterlassen; und von beiden weicht wieder Herodot ab, dem man noch den meisten Glauben schenkt. Aber auch er sagt I. 95, daß verschiedene Sagen über ihn im Umlauf wären und man ihn zu verherrlichen und zu verklären strebe. Wenn er, Herodot, auch getreu berichtete, so haben wir doch keine Sicherheit, daß seine Gewährsmänner, bei welchen er Erkundigungen einzog, ihm stets die Wahrheit mittheilten. Man darf deßhalb die Geschichte von Bel und dem Drachen noch nicht der Unwahrheit beschuldigen, wenn sie über Cyrus etwas enthält, was sich sonst nicht belegen läßt oder mit anderen Nachrichten nicht harmonirt. Uebrigens ist selbst dieses nicht der Fall.

Daß die Babylonier einen Aufstand erregen, gegen ihn sich erheben und Drohungen ausstoßen, erklärt sich leicht. Denn sie waren noch nicht das verweichlichte und entmuthigte Volk, für das man sie hält. Nur durch eine List hatte sich Cyrus in den Besitz ihrer Stadt gesetzt; ihre Kraft war aber nicht gebrochen. Bald nachher sannen sie darauf, sich wieder frei zu machen, bereiteten mit vieler Umsicht den Aufstand vor und, als sie unter der Regierung des Darius den günstigen Zeitpunkt gekommen sahen, führten sie mit aller Energie und Opferwilligkeit den Plan aus. Siebzehn Monate belagerte Darius die Stadt vergebens, bis es ihm endlich, aber auch wieder nur durch eine List gelang, sie zu unterwerfen. Herod. III. 150. Die Inschrift von Bihistun Col. I. 16 ff. III. 13 f. ergänzt

den Bericht Herodots; nach derselben mußte der Perserkönig das babylonische Heer erst zweimal in offener Feldschlacht überwinden, ehe er zur Belagerung der Stadt schreiten konnte; und nachdem sie erobert war, wagten sie es später noch einmal, sich gegen ihn zu erheben [1]). Diese wiederholten Aufstände geben Zeugniß von ihrer Kraft und dem Muthe, den sie besaßen, sowie von dem Unwillen, mit welchem sie die persische Herrschaft ertrugen. Nun hatte Cyrus sie auf das höchste gereizt; ihre Götter zerstören und die Priester derselben hinrichten lassen; und dies war auf Anstiften eines Juden geschehen, den sie nur höchst ungern in der hohen Stellung sahen, die er besaß. Das mußte sie erbittern; und wir dürfen uns nicht wundern, daß sie sich zusammenrotteten und drohend die Auslieferung des verhaßten Fremdlings verlangten. Der König aber kannte gewiß ihre Macht; er mußte befürchten, daß, wenn er nicht nachgebe, der Aufstand sich verbreiten und das Signal sein werde, daß auch die übrigen noch nicht lange unterworfenen Völker sich empörten. Es darf ihm darum nicht als Schwäche und Feigheit ausgelegt werden, wenn er in kluger Berechnung der ihm drohenden Gefahr einen wenn auch theuren Freund preisgab. Die Sorge für seinen Thron und die Ruhe des Reiches war stärker als die Macht der Freundschaft.

Endlich findet man es noch unglaublich, daß Cyrus geglaubt habe, Bel verzehre wirlich die ihm vorgesetzten Speisen; daß er von Daniel verlangte, auch er solle denselben anbeten, nachher aber sein Bild sammt dem Tempel zerstören ließ. Dazu sei er zu tolerant gewesen. Aber Ersteres war doch ganz natürlich; wenn er einmal Bel für einen Gott hielt, so nahm er auch an, was die Babylonier

1) Mordtmann l. c. S. 64 ff. 88 f.

allgemein von ihm glaubten, daß er menſchliche Bedürfniſſe habe und ſie nach Art der Menſchen befriedige ſ. Her. I. 182. Wir haben keinen Grund, ihn in dieſer Beziehung für einſichtiger zu halten, als ſeine Zeitgenoſſen. Von ſeiner Toleranz gilt daſſelbe; er hat durch nichts bewieſen, daß er toleranter war, als andere Herrſcher ſeiner Zeit. Trotz ſeiner Milde gegen die Juden forderte doch Nebucadnezar, daß ſie das goldene Bild anbeten ſollten, welches er in der Ebene Dura hatte errichten laſſen; und Darius, der Vorgänger von Cyrus, befahl gleichfalls unter Todesſtrafe, daß alle ſeine Unterthanen an ihn ihre Gebete richten ſollten, als wäre er ihr Gott. Wenn Cyrus den Juden die Erlaubniß gab, Jehova einen Tempel zu erbauen, ſo hatte das andere Gründe. So konnte er recht wohl von Daniel verlangen, daß er ſeinem Beiſpiel folge und mit ihm den Bel anbete; um ſo mehr, wenn etwa politiſche Motive ihn dazu bewogen hatten; dann mußte ihm daran liegen, daß auch ſein Freund und Vertrauter ſich gleichfalls vor dem Gotte der Babylonier beugte. Wahrſcheinlich aber lag die nächſte Veranlaſſung darin, daß derſelbe ihn, wie Naaman den ſyriſchen König 4. Kön. 5, 18, bei ſeinen Tempelbeſuchen begleiten mußte; da fiel es denn ſehr auf, daß er um den Gott ſich nicht kümmerte, während ſein König vor ihm anbetend niederfiel; und da dieſer nicht wußte, daß der Iſraelit nur Jehova verehre, ſo war nichts natürlicher, als daß er ihn aufforderte, Bel auch anzubeten.

Daß er ihm ſodann ſpäter die Erlaubniß gab, den Tempel und das Bild des Bel zu zerſtören, war eine Folge des ihm geſpielten Betrugs und der Enttäuſchung, die er erfahren, ſowie des beſonders bei den Perſern lebhaften Haſſes gegen alles, was Lüge iſt. Er mochte dabei nicht

politisch klug gehandelt haben, indem er nicht bedachte, daß er die Babylonier zum Aufstande reizen könnte; aber wie leicht war es, im Zorne über den Betrug die Vorsicht bei Seite zu setzen; und hatte er einmal einen Ausspruch gethan, so durfte er ihn nach Sitte der Perser und Meder nicht mehr zurücknehmen. s. Dan. 6, 16; sein Wort war wie das Wort eines Gottes, das unveränderlich ist.

III.

Der Tempel des Bel.

Aber gerade die Zerstörung des Tempels hat noch zu einem anderen Einwurfe Veranlassung gegeben. Denn nach Herodot, Strabo und Arrian habe er noch lange nach der Regierung des Cyrus bestanden. Man muß sich wundern, daß man immer noch darauf besteht, es herrsche Widerspruch zwischen den Berichten dieser Geschichtschreiber und der biblischen Erzählung; es scheint fast, als habe man dieselben nicht aufmerksam gelesen. Herodot beschreibt I. 181 ff. den Belstempel: Derselbe stand in einem großen mit Mauern umgebenen Raume, dessen Seiten je zwei Stadien lang waren, und war ein ungeheurer viereckiger Thurm, der in acht Terrassen aufstieg, so daß acht Thürme über einander zu stehen schienen. Auf der Spitze war ein Tempel, in dem sich nichts befand als ein Ruhebett und ein goldener Tisch; und es ging die Sage, daß der Gott dort jede Nacht erschiene. Am Fuße des Thurmes war ein anderer Tempel mit der goldenen Bildsäule des Bel und einem Tisch für die Lectisternien; vor ihm waren zwei Altäre errichtet, auf welchen die Opfer dargebracht wurden. Herodot erzählt dann noch, daß Darius Hystaspis die Absicht gehegt habe, das Bild wegzunehmen, aber davon doch abgestanden sei;

erſt Xerxes habe es geraubt, nachdem er den Prieſter getödtet hatte, welcher ihn daran hindern wollte. Das ganze Heiligthum wird in der Beſchreibung *ἱερόν* genannt; die beiden kleineren Tempel werden mit *νηός* bezeichnet. Was Strabo XVI. 5 erzählt, bezieht ſich offenbar auf das erſtere, das er das Grabmal des Bel nennt. Er beginnt ſeine Beſchreibung mit den Worten: *ἦν δὲ πυραμὶς τετράγωνος ἐξ ὀπτῆς πλίνθου καὶ αὐτὴ σταδιαία τὸ ὕψος· σταδιαία δὲ καὶ ἑκάστη τῶν πλευρῶν.* Er bemerkt dann aber, Xerxes habe ihn, wie man ſage, zerſtört und Alexander d. Gr. ſei Willens geweſen, ihn wieder aufzubauen. Ihm ſchließt ſich eng Arrian Expedit. Alex. VII. 17 an; auch er ſpricht nicht von den kleinern Tempeln, ſondern von dem großen Belsthurme und erzählt gleichfalls, daß ihn Xerxes zerſtört habe, damit iſt er wie Strabo offenbar im Irrthume; da Herodot den Tempel noch ſah.

Wenn man nun von einem Tempel des Bel redet, ſo kann man ſowohl den großen Belsthurm meinen, als eines der kleinern Heiligthümer, die eigentlich allein den Namen verdienen. Der Verfaſſer der Erzählung hat aber offenbar an dasjenige gedacht, welches unten an dem Belsthurm ſtand; denn er ſagte, daß in ihm Lectiſternien dargebracht ſeien; daß ſobald die Thüren geöffnet ſeien, der Blick des eintretenden ſogleich auf den Opfertiſch fiel V. 18; und daß in ihm ein Belsbild geſtanden habe V. 22. Es kann darum kein Zweifel ſein, daß es dieſer Tempel war, den Daniel zerſtörte.

Das hat auch der Verfaſſer der alexandriniſchen Ueberſetzung wohl erkannt. Den Tempel, in welchem die Lectiſternien dargebracht wurden und das Bild ſtand, nennt er *εἰδωλεῖον* V. 10. Von dieſem unterſcheidet er aber das

Βήλιον V. 22; worunter man den ganzen Tempelraum mit dem Thurme verstehen muß. Denn nach seiner Darstellung verließ der König, nachdem er den Betrug der Priester entdeckt hatte, das *εἰδωλεῖον*, kam zur Wohnung derselben und ließ sich die geheimen Wege zeigen, auf welchen sie Nachts in den Tempel drangen. Dann sagt er: der König ließ sie *ἐκ τοῦ Βηλίου* herausführen. Dasselbe umschloß also die Wohnungen für die Priester und den Opfertempel. Darin, daß dieser nur einen Theil des großen Heiligthums des Bel bildete, mag auch der Grund liegen, daß er die Zerstörung desselben nicht erwähnt.

Zur Zeit Herodots war er sowohl wie das Bild des Bel wieder vorhanden. Auch das ist wohl begreiflich. Die Babylonier hingen, wie ihr Aufstand gegen Cyrus beweist, sehr an ihrem Gotte; sie werden recht bald die Schmach, die ihm angethan war, wieder gut gemacht und das Zerstörte wieder hergestellt haben. Cyrus hat ihnen dabei gewiß nichts in den Weg gelegt, um sie nicht aufs neue zu erbittern. Wenn die genannten Geschichtschreiber von dem allen nichts wissen, obwohl sie die Attentate von anderen persischen Königen berichten, so darf es schon wegen des Dunkels nicht auffallen, das auf der Geschichte des Cyrus liegt; der eigentliche Grund liegt aber darin, daß die babylonischen Priester, von denen Herodot seine Nachrichten über den Belstempel erhielt I. 183, ihm gewiß nicht eine Geschichte mitgetheilt haben, welche die Nichtigkeit ihres Cultus und die dabei vorkommenden Betrügereien offen darlegte. Strabo und Arrian aber waren noch weniger im Stande, genaue Nachrichten zu erhalten; lassen sie doch im Widerspruch mit Herodot den Belsthurm durch Xerxes zerstört werden.

IV.

Der Schlangencult in Babylon.

Während im ersten Theil der Erzählung ausdrücklich berichtet wird, daß Cyrus den Bel verehrt habe, sagt sie in Betreff der Schlange nur, daß die Babylonier sie angebetet hätten; sie zeigt dadurch daß der Perserkönig ihnen darin nicht gefolgt sei. Wenn er sie im Gespräche mit Daniel einen Gott nennt, V. 24, so geschieht es im Sinne jener. Aber das soll eben ganz fraglich oder vielmehr falsch sein, daß diese einen Drachencult gehabt hätten. „Wenn wenigstens die allgemeinsten Angaben über Bel nicht wider die Geschichte verstoßen, so ist es hingegen anders beim Drachen. Von einer Verehrung lebendiger Schlangen in Babylon, also von einem Thierdienste, wie bei den Aegyptern, weiß Niemand etwas[1])." Aber ist denn der Umstand, daß sonst keine Nachrichten darüber vorhanden sind, schon ein Beweis, daß derselbe in Babylon nicht existirt habe? Oder kennen wir die Religion der Chaldäer so genau, daß wir mit Bestimmtheit sagen könnten, welche Götter sie hatten und welche nicht? Gewiß verdient doch die biblische Erzählung dieselbe Autorität, wie jedes andere alte Schriftstück; und wir haben so lange ihre Angaben für wahr zu halten, als nicht strikte bewiesen ist, daß sie Irrthümer enthalte. Es ist eine Verkennung des Standpunktes, den man ihr gegenüber einnehmen muß, zu verlangen, daß sie erst noch durch anderweitige Berichte bestätigt werden müsse. Die Juden, die ersten Bestreiter ihrer Aechtheit, haben doch an der Schlangenverehrung in Babylon keinen Anstoß genommen. Diese Exegeten der frühern Zeit, wie Sanctius, Tirinus, Calmet u. A. fanden es wegen der Eigenschaften der Schlan-

1) Fritzsche l. c. S. 120.

gen und der weiten Verbreitung ihres Cultus sehr wohl glaublich, daß man auch in Chaldäa sie für Götter gehalten habe.

Sie hatten Recht, denn es fehlt nicht an Anzeichen und bestimmten Zeugnissen des Alterthums, welche die Angabe der Erzählung bestätigen. Für's Erste ist wohl die richtige Bemerkung J. G. Müller's[1]) zu beachten, welcher, obwohl er sie für eine Sage ansieht, dennoch meint, sie knüpfe an einen wirklichen Cultus an. Denn die Annahme eines Schlangencultus in Babylon sei viel weniger unwahrscheinlich, als die Voraussetzung, die weitgereisten alexandrinischen Juden seien mit den Zuständen daselbst unbekannt gewesen. Das ist aber noch weniger anzunehmen, wenn der Verfasser nicht griechisch sondern chaldäisch und hebräisch schrieb, also vielleicht in Babylon selbst oder doch in Judäa gelebt hat. In seinem Vaterlande, das seit dem Exile unter persischer Herrschaft stand und in Verkehr mit den Juden in Chaldäa blieb, konnte er noch viel leichter über die dortigen Sitten und Gebräuche sich unterrichten; und wie seine Angaben über den Belstempel und Cyrus beweisen, besaß er wirklich eine ganz richtige Kenntniß der Personen und Orte, von denen er spricht. Ferner war der Schlangencult, wie J. G. Müller gleichfalls gezeigt hat, fast überall bei den Völkern der alten und neuen Welt, auch bei den Griechen und Römern bis in die späteste Zeit in Uebung. „Wenn bei den Griechen und Römern, die noch viel mehr als andere heidnische Völker den alten Thierdienst zur bloßen Symbolik veränderten, dennoch so zahlreiche lebendige Reste des alten Thierdienstes sich erhielten, ist denn da die Ueberlieferung eines solchen Restes für Babylon so unglaublich?"

1) s. Real-Encyclopädie v. Herzog s. v. Drache.

Besonders aber wird sie durch die Verwandtschaft bestätigt, welche zwischen den Chaldäern und Phöniziern in religiöser Hinsicht bestand. Es beruhte die Religion beider Völker auf derselben Grundanschauung. Man vergötterte die Naturkraft und zwar in einer Doppelheit von Gestalten, welche sich einander wie Mann und Weib entsprachen, und von denen die eine das schaffende, erhaltende und zerstörende Princip vertrat, während die andere die empfangende und gebärende Kraft war. Dem Bel stand die Mylitta zur Seite, wie Baal die Baaltis oder Aschera. Bei beiden Völkern waren die Götter auch siderischer Natur, Personificationen von Sonne und Mond, weil sich in diesen Himmelskörpern die Naturkraft am glänzendsten offenbarte und sie für die Urheber alles Werdens und Schaffens angesehen wurden. Wie Bel seinen Tempel auf dem Belsthurme hatte, so verehrte man auch Baal auf natürlichen oder künstlichen Höhen; ebenso empfingen die Aschera und Mylitta den gleichen Cult durch Hierodulen und Prostitution. Auch Feuergötter kannten die Chaldäer; die von Sepharvaim nach dem Reiche Israel deportirten Colonisten opferten ihre Kinder dem Adramanelech und Anammelech, wie die kananitischen Völker dem Moloch. 4. Kön. 17, 31. Endlich finden wir bei ihnen dieselben Mythen, die sich bei den Phöniziern an die Schlangengötter knüpfen. Es ist dasselbe Wesen, denen man beiderseits die Erfindung der Schrift, die Abfassung der heil. Bücher, die Gründung der Städte, überhaupt das Entstehen der Cultur zuschrieb; und man erzählte, daß demselben nach Verfluß einer langen Zeit andere ähnliche gefolgt seien, um seine Schriften zu erklären. Nur die Namen sind verschieden; während bei den Babyloniern das erste Oannes hieß und die folgenden die Anne-

boten, nannten die Phönizier das eine Taaut, das andere Surmubel. Nach einer andern Anschauung stand Surmubel, d. i. die Schlange des Bel in der engsten Beziehung zum höchsten Wesen und war nur eine Modification desselben, gleich diesem der Urheber aller Dinge. Dieselben Mythen finden wir auch in Aegypten, und man verehrte auch da wie in Phönizien diese sagenhaften Wesen in lebendigen Schlangen, welche man in Tempeln und Häusern unterhielt[1]). Mit den Aegyptern hatten auch noch Movers [2]) die Babylonier im achten Jahrh. eine Verbindung angeknüpft, welche einen Austausch der Culte zur Folge hatte. Während in Aegypten der chaldäische Gestirndienst Eingang fand, wurde, wie Macrobius Saturn I. 21. berichtet, das Bild des Sonnengottes von Heliopolis sammt dessen Cult nach Babylon gebracht.

Es ist darum gewiß keine Vermessenheit, anzunehmen, daß auch die Babylonier den Schlangen göttliche Ehre erwiesen, sei es in Folge des Verkehrs, den sie mit den Aegyptern hatten, sei es von Anfang an. Letzteres ist darum nicht ohne Wahrscheinlichkeit, weil in Chaldäa ursprünglich ein chamitisches Volk wohnte, von dessen Leben und Wirken, Sitten und Culten sich gewiß manche Reste unter der spätern Bevölkerung erhalten haben werden. Es wird dies nicht bloß durch Gen. 10, 8 ff. bezeugt, sondern findet auch durch die neueren Forschungen Bestätigung. „Uralte hamitische Grundlagen der Völker und Reiche Asiens werden durch die neuesten Forschungen immer gewisser. Für cuschitische Uranfänge des babylonisch-assyrischen Reiches insbesondere zeugen mehrere von Knobel gesammelte Spuren;

1) s. Movers, Die Phönizier I. 103 f. 500 ff.
2) vgl. S. 80 f.

ein Wechsel-Verhältniß der ältesten babylonischen und ägyptischen Cultur läßt sich nach den Untersuchungen von Ideler, Letronne und Lepsius nicht mehr bezweifeln; in der Sprache der assyrischen Keilinschriften hat Rawlinson neben semitischen auch ägyptische Elemente gefunden; wie denn mannigfache Berührungen des koptischen Wurzelschatzes mit dem semitischen und arischen sich gar nicht leugnen lassen [1])."

Bei dieser Verwandtschaft Babylon's mit Aegypten und Phönizien durch Abstammung, Sprache, Bildung und Religion haben die direkten Nachrichten über den Schlangencult daselbst doppeltes Gewicht. Arrian 7, 26 berichtet nämlich, es sei dort ein besonderer Schlangentempel, ein Serapheum gewesen, in welchem der Gott Orakel gab. Philo von Byblus läßt den Zoraster lehren: „Der Schlangengott hat einen Sperberkopf; dieser ist der Erste, unsterblich, unsichtbar, ungeboren, untheilbar, nur sich selber gleich, der Lenker aller guten Dinge, unbestechlich, der Beste der Guten, der Weiseste der Weisen, der Vater der Billigkeit und Gerechtigkeit, nur durch sich selbst belehrt, der Naturgesetze kundig, vollkommen weise und Erfinder der Naturweisheit [2])." Es ist dasselbe, was die Aegypter und Phönizier von dem Agathodämon oder der Belsschlange glaubten. So viel können wir mit Sicherheit aus diesen Worten entnehmen, daß man zur Zeit Philo's allgemein die Ueberzeugung hatte, in dem Gebiete der Perser, demnach auch in Babylon habe der Schlangencult bestanden; sonst hätte er sie dem Zoroaster nicht in den Mund legen können. Sie passen freilich wenig zu dem System, welches diesem Manne zugeschrieben wird.

---

1) Fr. Delitzsch, Commentar z. Genesis S. 304.

2) s. Eusebius, Praepar. evang. I. 41. 42. Migne P. Gr. t. 21. S. 88.

Wenn die Perſer dennoch Schlangen verehrten, ſo werden ſie es, wie ſo vieles andere, von den Babyloniern angenommen haben. Gewöhnlich verweiſt man noch auf Diodor II. 9. Er berichtet, daß auf der Spitze des Belstempels drei Götterbilder geſtanden hätten, das des Zeus, der Hera und der Rhea. Das letztere habe neben ſich zwei große ſilberne Schlangen gehabt und Hera eine ſolche in der Hand gehalten. Daraus geht jedoch nicht hervor, daß man dieſe Thiere für Götter hielt, ſondern nur, daß ſie als heilige, der Göttin geweihte Thiere galten.

Wenn nun die heil. Schrift die beſtimmte Angabe enthält, daß die Babylonier der Schlange göttliche Ehre erwieſen, wie kann man Angeſichts dieſer Zeugniſſe das Gegentheil behaupten und ſagen, daß dieſelbe jeder Begründung entbehre? Oder war der übrige Cult derſelben derart, daß er dieſen ausſchloß? Daß er mit dem Geſtirndienſt ſich wohl vertrug, wird man doch wohl ebenſowenig leugnen, als daß die Aegypter neben den Thieren die Geſtirne verehrten und Aſtrologie trieben.

V.

Der Prophet Habakuk.

Nachdem die Babylonier Cyrus gezwungen hatten, ihnen Daniel auszuliefern, warfen ſie ihn in eine Löwengrube. Sechs Tage brachte er in derſelben zu, und um die Beſtien zu zwingen, ſich endlich auf ihn zu ſtürzen, entzog man ihnen das Futter, das ſie täglich bekamen. Gott wirkte dagegen für ihn ein doppeltes Wunder entſprechend dem zweifachen Beweiſe, welchen Daniel von der Nichtigkeit des Götzendienſtes gegeben hatte. Die wilden Löwen zähmte er, daß ſie nicht ihrer durch den Hunger noch geſteigerten

Wildheit folgten und ihn verletzten; ihn selbst aber, der auch vom Hungertode bedroht war, ließ er durch einen anderer Propheten speisen, welchen sein Engel aus Judäa herbeigeführt hatte.

Ob nun dieser Prophet dieselbe Person sei, dessen Weissagungen wir in der heil. Schrift besitzen, kann mit Sicherheit nicht entschieden werden. Viele der ältern Exegeten bejahten diese Frage; es war für sie mit ein Grund für die Annahme, daß die Geschichte von Bel und dem Drachen nicht unter Cyrus, sondern unter einem babylonischen Könige sich ereignet habe. Sie meinten, Habakuk, welcher vor dem Exile bereits weissagte, könne nicht wohl bis zum Ende desselben gelebt haben. Andere, wie Sanctius, Cornelius a. Lap., Ackermann glaubten aus demselben Grunde, es habe zwei Propheten dieses Namens gegeben. Wahrscheinlich ist es indeß nicht. Indem der Verfasser V. 33. Habakuk einfach den Propheten „ὁ προφήτης“ nennt, ohne über seine Person Weiteres zu sagen, deutet er an, es sei der Prophet, welcher durch seine Weissagung über die Eroberung Jerusalem's sich bekannt gemacht hatte. Auch das ganze Alterthum weiß nichts davon, daß nachher noch ein anderer Prophet Habakuk gelebt habe, und schreibt dem erstern auch die Speisung Daniels zu. Nach einer Sage, welche Dorotheus und Epiphanius erwähnen, floh er bei der Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer nach Ostrakine in Arabien, kehrte nach dem Abzuge der Feinde nach Judäa zurück, wo er mit Landbau beschäftigt bis zum Ende des Exiles lebte.

Unmöglich war es keineswegs. Der einzige sichere Anhaltspunkt, wonach sein erstes Auftreten zu bestimmen ist, liegt in seiner Weissagung, besonders 1, 5. Das Straf-

gericht, welches die Chaldäer an Jerusalem vollziehen sollen, bezeichnet er als ein Ereigniß, das ganz unerwartet noch in den Tagen seiner Zeitgenossen eintreffen werde. Er hat demnach nicht lange vor dem ersten Einfalle der Chaldäer a. 606 geweissagt; nach Delitzsch[1]) etwa im 12. Regierungsjahre des Josias 629; wahrscheinlicher aber, wie Schegg[2]) nachgewiesen, nach dem Tode desselben, c. 609. Denn in dieser Zeit trat das von ihm tief beklagte sittliche Verderben in dem Volke wieder hervor, nachdem es eine zeitlang durch den reformatorischen Eifer des frommen Josias zurückgehalten war; während man andererseits noch nicht daran dachte, daß Babylon zur Weltherrschaft gelangen und dem jüdischen Staate gefährlich werden könnte. War der Prophet zu dieser Zeit etwa 20 Jahre alt, so hatte er im ersten Jahre des Cyrus ein Alter von 80—90 Jahren; gewiß nichts außergewöhnliches. Und selbst wenn er seine prophetische Thätigkeit 629 begann, kann er bis zum Ende des Exiles gelebt haben. Er wäre dann etwa 110—120 Jahre alt geworden; allerdings ein außerordentliches Alter. Aber von dem Hohenpriester Jojada, der nicht viel früher lebte, wissen wir, daß er 130 Jahre alt geworden ist. II. Chron. 24, 15.

Die Versetzung Habakuk's war es ganz allein, wodurch die Juden die Verwerfung der Erzählung rechtfertigen wollten. Wie Hieronymus, Praef. in Dan. berichtet, erhoben sie den nichtssagenden Einwurf, daß in der ganzen heil. Schrift kein anderer Fall erzählt wird, daß jemand in seinem Körper von einem Orte zum andern versetzt sei.

---

1) Commentar z. Propheten Habakuk IV f.

2) Die kleinen Propheten. II. 78 f.

Auch Neuere, wie Keerl [1]) und Keil [2]) bezeichnen sie als eine Abenteuerlichkeit. Schwerlich werden sie, da sie an die übrigen Wunder der heil. Schrift glauben, an der Versetzung selbst Anstoß nehmen; Apg. 8, 39 f. wird zudem ein ähnliches Wunder berichtet. Es scheint sogar, daß solche Versetzungen gar nicht so selten waren. Als der Prophet Elias zum Himmel gefahren war, meinten die Propheten-schüler, der Geist des Herrn habe ihn erfaßt und an einen entfernten Ort getragen, IV. Kön. 2, 16. und III. Kön. 18, 12 wird ebenfalls die Befürchtung ausgesprochen, der Geist des Herrn könne ihn plötzlich an einen unbekannten Ort führen. Auf solche Gedanken wäre man schwerlich gekommen, wenn man nicht Fälle kannte, in denen es wirklich geschehen war. Zu dem Vorwurfe der Abenteuerlichkeit hat wohl die Bemerkung Anlaß gegeben, daß der Engel den Propheten beim Kopfe erfaßt und bei den Haaren nach Babylon getragen habe. V. 36. Indeß braucht man sich dies doch nicht so zu denken, daß derselbe wie eine Last an der Hand des Engels hängend sichtbar zum Grauen Aller, die es sahen, durch die Luft geflogen sei. Die Versetzung geschah in einem Augenblicke, ohne daß jemand etwas sah, so daß er plötzlich an der Löwengrube erschien. Von dem Engel sah Daniel wenigstens nichts; denn Habakuk, nicht er, redete denselben an, und auch in der Antwort wird er nicht erwähnt. Der Verfasser aber hat den Vorgang in anschaulicher anthropomorphistischer Weise beschrieben, als wäre der Engel ein Mensch und hätte den Propheten nach Menschenweise davongetragen. Ganz so stellt auch Ezechiel 8, 3 seine Versetzung vom Flusse Chobar nach Jerusalem

1) Die Apokryphen des A. B. 84.

2) Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in d. A. T. 733.

dar, die doch nur im Geiſte geſchah, und lehrt uns dadurch, wie wir die Worte unſeres Verfaſſers zu verſtehen haben [1]).

Daß Gott in dieſer Weiſe für Daniel ſorgte, aus dem fernen Judäa einen Mann herbeiführte, damit er ihn vom Hungertode errette, hat nicht wohl darin ſeinen Grund, damit derſelbe Zeuge ſeiner wunderbaren Erhaltung ſei und ſie in Judäa verkünde, ſondern es geſchah theils deßwegen, weil die Babylonier gewiß keinen ſeiner Freunde in die Nähe der Löwengrube ließen und er nicht durch ſie Speiſe erhalten konnte, theils weil es nicht weniger geeignet war, die Allmacht Jehova's und ſeine Fürſorge für ſeine Diener zu offenbaren, als die Bezähmung der Löwen.

VI.

Schluß.

Das Bisherige hat den Beweis erbracht, daß die Erzählung von Bel und dem Drachen durchaus nicht die Irrthümer enthält, welche man in ihr gefunden haben wollte, ſondern im Gegentheil mit den Berichten der alten Geſchichtſchreiber, wie mit den Reſultaten neuerer Forſchungen auf's beſte harmonirt. Sie hat darum auch nicht den ſagenhaften Charakter, den man ihr beilegte. Es iſt vielmehr mit Ausnahme der Wunder alles, was ſie berichtet, in der einfachen, natürlichen Weiſe geſchehen, welche der wahren Geſchichte eigen iſt. Die Stellung Daniels zu Cyrus iſt eine derartige, wie wir ſie nach dem, was wir über ſein Verhältniß zu

1) Aehnlich iſt auch die Entrückung Henoch's bildlich dargeſtellt z. B. in der Conſtanzer Biblia pauperum, herausgegeben v. Pfr. Laib und Dr. Schwarz, Zürich 1867. Taf. XVI: Ein Engel in den Wolken ergreift Henoch bei den Haaren, um ihn in den Himmel hinaufzuziehen.

Darius Medus wissen, erwarten. Seine Freundschaft mit demselben, seine Gewissenhaftigkeit und Einsicht in der Amtsführung und die wunderbare Errettung aus der Löwengrube machten ihn des Vertrauens würdig, das Cyrus ihm schenkte. Es konnte Darius seinem Nachfolger keinen treuern Freund und Rathgeber in dem jüngst eroberten Reiche empfehlen, als den erprobten und mit allen Verhältnissen bekannten Propheten. Seine Stellung war aber die fast nothwendige Veranlassung, daß der König ihn aufforderte, den Bel anzubeten. Daß er dieses verweigerte und ohne Scheu seinen Glauben an Jehova bekannte, verstand sich bei einem Manne, wie Daniel, von selbst; wie es andererseits nicht verwundern kann, daß Cyrus von den Belspriestern den Nachweis verlangt, daß ihr Gott ein wahrer lebendiger Gott sei. Das ehrwürdige Alter Daniels, seine Weisheit und Treue machten seinen Glauben an die Gottheit des Bel wankend und veranlaßten ihn, sie einer Prüfung zu unterziehen. Zudem hatte er ja erst vor Kurzem begonnen, ihn zu verehren. Daß er drohte, je nachdem die Probe ausfiel, die Priester oder den Propheten mit dem Tode zu bestrafen, war bei seinem religiösen Eifer und seinem Hasse gegen die Lüge natürlich.

Die Probe selbst bietet ebensowenig Auffallendes. Die Belspriester schlagen sie vor; denn sie waren aufgefordert, den Beweis für die Gottheit des Bel zu liefern, und waren ihrer Sache auch vollständig sicher. Darum überließen sie es auch dem Könige und Daniel, das Opfermahl hinzustellen, und entfernten sich in ihre Wohnung. Das Mittel, dessen der Letztere sich bediente, sie zu entlarven, lag nahe, da er als Oberster der Magier Dan. 2, 48, sicher Kunde von ihren Betrügereien erhalten hatte, und war einfach in der

Ausführung. Der Opferaltar ſtand in der Nähe des Tempels; von dort konnte er unbemerkt die Aſche herbeibringen laſſen, mit welcher er denſelben beſtreute. Da die Prieſter ſich entfernt hatten, ſo mußte es ihnen verborgen bleiben, was er that und bezweckte.

Er zerſtörte dann den Tempel und das Bild des Bel, aber nicht aus fanatiſchem Eifer, ſondern um eine Pflicht zu erfüllen. Wie das Moſaiſche Geſetz ihm verbot, fremde Götter anzubeten, ſo gebot es ihm auch, die Bilder und Tempel derſelben zu zerſtören. ſ. Ex. 23, 24; 34, 13; Deuteron. 7, 5 ꝛc. Es kann ihm dies ſowenig zur Laſt gelegt werden, wie dem Elias die Hinrichtung der Baalspfaffen. Die Vernichtung des Bel hatte aber die Tödtung der Schlange zur Folge. Denn damit der König vollſtändig von der Eitelkeit des Götzendienſtes überzeugt wurde, mußte ihm noch bewieſen werden, daß auch andere Götzen, die in der That lebten, ohnmächtige und vergängliche Weſen ſeien; und da er einmal ſo enttäuſcht war, ſo gab er bereitwillig die Erlaubniß, auch die Schlange einer Probe zu unterwerfen. Daniel verſprach ſie ohne Schwert und Speer zu tödten; es liegt darin keine Prahlerei, ſondern es war dies nothwendig. Obgleich man die Schlangen für Götter hielt, ſo glaubte man doch, daß ſie ſtürben, aber nur auf gewaltſame Weiſe [1]). Hätte er ſie mit dem Schwerte zerhauen, ſo wäre der Glaube an ſie nicht erſchüttert worden. Er warf ihr darum eine unverdauliche Speiſe vor, an der ſie zu Grunde gehen mußte. Da die Schlangen keine Geſchmacksnerven haben und ihre Beute mit Haut und Haaren verſchlingen,

1) *ὅτι ἀθάνατον εἴη καὶ εἰς ἑαυτὸν ἀναλύεται, ὥσπερ προκεῖται· οὐ γὰρ θνήσκει ἰδίῳ θανάτῳ, εἰ μὴ βίᾳ τινι πληγὲν τοῦτο τὸ ζῶον.* Euseb. Praep. evang. I. 41 Migne. P. Gr. t. 21. S. 88.

so kann man es auch nicht unwahrscheinlich finden, daß sie die aus Fett und Haaren präparirten Kuchen fraß [1]).

Wie nun der Aufruhr ausbrach und der König genöthigt wurde, seinen Freund den Babyloniern auszuliefern, haben wir bereits gesehen. Er mußte sechs Tage in der Löwengrube bleiben; diese Angabe ist nicht gemacht, um den Bericht über die erste Errettung aus derselben zu überbieten. Da er früher nur eine Nacht unter den Löwen gewesen war, konnten seine Feinde glauben, dieselben seien nicht hungrig gewesen, oder er habe durch den Blick seiner Augen oder andere natürliche Mittel sie gezähmt, und diesen Umständen seine Erhaltung zuschreiben. Darum ließen sie ihn sechs Tage in der Grube und wollten die Löwen durch Hunger zwingen, endlich über ihn herzufallen. Darum aber auch das doppelte Wunder, durch welches Gott ihnen noch schlagender als früher bewies, daß „er Macht habe über alles Fleisch." V. 6. Er konnte es unter den obwaltenden Umständen auch kaum augenscheinlicher darthun, als daß er jene zwang, ihrer natürlichen Wildheit und dem brennenden Hunger zu widerstehen, und einen Mann aus dem fernen Judäa herbeiführte, seinen treuen Diener zu speisen.

Wie die ganze Erzählung natürlich und innerlich wahr ist, so tritt auch der Charakter Daniels in ihr so hervor, wie er nach seinem Buche sich uns darstellt. Offen, wie derselbe Nebucadnezar und Baltassar an ihre Sünden erinnerte, Dan. 4, 24; 5, 17. machte er auch Cyrus auf die Thorheit seines Götzendienstes aufmerksam und bekennt seinen Glauben. Wie er sich um das Gebot des Darius Dan. 6, 11. nicht kümmerte und fortfuhr, in gewohnter Weise zu

1) s. Bertholdt l. c. 1583.

seinem Gotte zu beten, so zerstörte er auch nicht achtend den Grimm der Babylonier ihre Götzen, weil das Gesetz es gebot.

Und ebensowenig, wie er früher in Todesgefahr das Vertrauen auf Gott nicht verlor Dan. 2, 17 f., verließ es ihn jetzt, und als Habakuk erschien, um ihn vom Hungertode zu befreien, sah er darin eine Belohnung seines Vertrauens. V. 38. Freilich ist die Sprache, die er dem Könige gegenüber führt, etwas vertraulicher und nicht in dem Tone der Ehrfurcht gehalten, welchen er im Umgang mit Nebucadnezar beobachtete. Aber der Verfasser sagt auch, daß er der vertrauteste Freund und beständige Begleiter desselben gewesen sei.

Wir sehen, die ganze Schilderung, alle einzelnen Züge derselben entsprechen der Wirklichkeit und waren durch die Umstände gegeben; ein absichtliches Streben nach Verherrlichung des Propheten ist nirgends wahrzunehmen. Ist schon dieses ein sprechendes Zeugniß für die Treue des Verfassers, so kommt noch die Bestimmtheit seiner Angaben hinzu. Absehend von denen, die wir schon geprüft haben, weise ich hier noch darauf hin, daß er genau das Maaß der Speisen und des Weines angibt, welches täglich zum Opfermale des Bel verwandt wurde V. 3, des Futters, das die Löwen erhielten V. 32; sowie die Zahl der Belspriester V. 10. Darin liegt angezeigt, daß er in Babylon selbst zur Zeit des Cyrus oder doch bald nachher lebte.

Die Erzählung zeigt die Nichtigkeit des babylonischen Götzendienstes und die Wundermacht des wahren Gottes; eben zu dem Zwecke ist sie aufgezeichnet. Sie schließt sich demnach würdig den ähnlichen Berichten im ersten Theile des B.'s Daniel an. Ist ja auch ihr Ausgang, daß der

perſiſche König die Gottheit Jehova's anerkennt. Fragen muß man ſich daher, weßhalb der Verfaſſer des Buches dieſe Geſchichte, die ſo gut zu ſeinem Plane paßte, nicht aufgenommen hat. Aber darin iſt eben ohne Zweifel der Grund zu ſuchen, weßhalb man ſie ſpäter hinzufügte. Wir haben in ihr alſo eine werthvolle Ergänzung deſſelben; abgeſehen von den Aufſchlüſſen, welche ſie uns über die Perſon des Cyrus und die Babylonier gibt, beweist ſie, daß das wunderbare Wirken Daniels zur Ausbreitung des wahren Glaubens fortdauerte bis zu ſeinem Ende. Aber ſollte ſie nicht noch weitere Aufklärung bieten?

Im B. Esra 1, 1 ff. wird das eigenthümliche Edikt mitgetheilt, in welchem Cyrus den Juden den Aufbau des Tempels erlaubt, und das mit den Worten beginnt: „So ſpricht Cyrus, der König der Perſer: alle Königreiche der Erde hat mir Jehova, der Gott des Himmels, gegeben und er hat mir befohlen, ihm einen Tempel in Jeruſalem zu bauen.“ Es waren nicht politiſche Motive, welche ihm daſſelbe eingaben und bewogen, den Juden die Freiheit zu geben, etwa die Abſicht, ſich in ihnen eine feſte Stütze ſeines Thrones zu ſchaffen. Hätte er dies gewollt, ſo würde er ſogleich nach der Eroberung Babylon's ihre Gefangenſchaft aufgehoben haben. Aber er wartete noch zwei Jahre; und kaum waren zwei Jahre nach Erlaß des Ediktes verfloſſen und der Tempelbau begonnen, ſo wußten es die Feinde der Juden dahin zu bringen, daß er auf der Ausführung nicht mehr beſtand — ein Beweis, daß es nicht eine wohl überlegte Maßregel der Politik war, vgl. Esr. 4, 5. Was hätte ihm denn auch eine Judencolonie in dem ganz verödeten Lande derſelben nützen können, die ſich kaum der eigenen Feinde erwehren konnte und ſelbſt noch des Schutzes bedurfte? Den meiſten Juden

gefiel es unter den Babyloniern recht gut und sie bezeugten keine Lust, das Land ihrer Gefangenschaft zu verlassen; sie lebten zudem zerstreut in demselben; so daß auch sie wenig geeignet waren, bei einem Aufstande etwa die persische Herrschaft zu stützen. Außerdem aber würde aus der Politik des Cyrus doch nicht das Bekenntniß Jehova's zu erklären sein, welches er in dem Edikte ablegt.

Auch die reinern religiösen Ansichten der Juden waren es nicht, welche ihn zu dem Erlaß desselben vermochten. Wir haben gesehen, daß der Parsismus, welcher die dem Mosaismus verwandten Sätze enthält, in jener Zeit erst im Entstehen war, wenigstens in der königlichen Familie noch nicht die Herrschaft erlangt hatte. Jedenfalls hätte die Verwandtschaft der Religion Cyrus doch nicht bewegen können, Jehova den König des Himmels zu nennen, dem er seine Herrschaft verdanke.

Fl. Josephus berichtet antiqu. 11, 1. 2, man habe ihm die Weissagung Jes. 44, 24 ff. vorgelegt und er habe sich dadurch veranlaßt gefühlt, die dort geweissagte Erbauung Jerusalems und des Tempels anzuordnen. Das mag richtig sein. Aber ehe er dazu sich verstand, mußte er doch überzeugt sein, daß man ihm eine wahre Weissagung vorgelegt habe, mußte er an den Gott glauben, welcher durch dieselbe sprach. Schwerlich war Daniel, trotz des Vertrauens, das er genoß, vermögend, durch die Mittel der Belehrung und Ueberzeugung diese Umwandlung in dem Könige hervorzurufen. Auch die Wunder, durch welche Jehova früher seine Macht in Babylon bezeugt hatte, und von denen das B. Daniel berichtet, hatten kaum solche Kraft. Wunder wurden auch von den heidnischen Götzen erzählt. Die Anerkennung Jehova's mußte aber einem Manne wie Cyrus um

ſo ſchwerer fallen, als derſelbe von einem Volke verehrt wurde, das aller Macht beraubt und bei den übrigen Nationen verachtet war. Nach der Macht des Volkes ſchätzten die Heiden die Macht ſeiner Götter. Es bedurfte der ſchlagendſten Thatſachen, ihn zu überzeugen, daß trotzdem der Judengott der wahre, und ſeine Götzen nichtig ſeien, Thatſachen, wie ſie unſere Erzählung berichtet. Erſt wenn dadurch in ihm der Glaube an Jehova begründet war, konnte man ihm die Schrift des Iſaias zeigen; erſt dann konnte dieſelbe ihn beſtimmen, das jüdiſche Volk in die Heimath zu entlaſſen und den Tempelbau anzuordnen. Die Ueberzeugung, welche Daniel durch die in der Geſchichte von Bel und dem Drachen berichteten Handlungen in ihm bewirkt hatte, war indeß keine bleibende; durch unerwartete Ereigniſſe plötzlich hervorgerufen wurde ſie ſchwächer und ſchwand endlich vielleicht ganz als der Eindruck der Ereigniſſe ſich verlor und an die Stelle des greiſen Daniel andere Rathgeber traten. So konnte es denn geſchehen, daß auch ſein Eifer für den Tempelbau bald ſchwand und er nicht mehr auf die Ausführung des Ediktes drang.

Wenn ich daſſelbe als eine Folge des in der Erzählung Berichteten betrachte, ſo iſt das allerdings nur eine Vermuthung; aber das Bekenntniß Jehova's, welches er unter dem Eindrucke der wunderbaren Errettung Daniels ablegt, entſpricht demjenigen in ſeinem Edikte, und die Thatſachen, welche in ihr angeführt ſind, ſind wohl geeignet, auch letzteres zu erklären. Es iſt darum wohl der Schluß erlaubt, daß beide in Beziehung zu einander ſtehen.

Traum und Weissagung nach biblischer und alterthümlicher Anschauung.

(Eine religionsgeschichtliche Studie.)

Von Professor Dr. **Werner** in Wien.

Der Traum ist zunächst ein psychologisches Problem, welches unter den Philosophen des Alterthums zuerst Aristoteles einer eingehenderen Erörterung unterzogen hat. Die Träume beruhen nach Aristoteles [1]) auf einer im schlafenden Menschen noch nachwirkenden Erregtheit des Sinnenvermögens (*αἰσθητικόν*), auf Nachbewegungen der Sinne, welche in der Seele des Schlafenden bestimmte Vorstellungsbilder hervorrufen. Diese Vorstellungsbilder sind nicht Bilder der Gegenstände selber, die von den Sinnen des Wachenden wahrgenommen worden sind, sondern nur etwas diesen Wachbildern Aehnliches; man sieht im Traume nicht den Koriskus, sondern nur etwas dem Koriskus Aehnliches, die Traumbilder sind nur die Reste wirklicher Sinneswahrnehmungen. Die Traumbilder sind natürlich nur unter der Voraussetzung möglich, daß das empfindende Wesen zugleich ein des Vorstellens fähiges Wesen ist; der Mensch hat also Träume, weil und insofern er ein des Empfindes und Vor-

1) In der Schrift de somniis (*περὶ ἐνυπνίων*).

ſtellens fähiges Sinnenweſen iſt. Damit iſt im Weſentlichen erſchöpft, was Ariſtoteles zur pſychologiſchen Erklärung des Träumens beibringt; das Uebrige, was bei ihm hierüber ſonſt noch zu finden iſt, kann nur mangelhaft ausfallen, da er zufolge ſeiner gänzlichen Unbekanntſchaft mit der Nervenphyſiologie weder die Centralſtätte der Sinnesapperceptionen kennt, die er im Herzen, dem Sammelorte des Blutes ſucht, noch auch von den ſomatiſchen Mittlern und Leitern der in Vorſtellungen umzuſetzenden Sinnesapperceptionen eine nur halbwegs genügende Vorſtellung hat. Der Hauptmangel aber dürfte in dem Mangel an Advertenz auf das der Seele im Traume eigenthümliche Thun und Handeln gelegen ſein. Die Träume ſind nach ihrem ſtofflichen Inhalte doch wohl Reproductionen von Sinnenbildern, welche die Seele im Wachzuſtande des Menſchen in ſich aufgenommen hat, und im Schlafzuſtande desſelben wieder aus ſich hervorſtellt und anſchaut; nur verhält ſie ſich in dieſem Anſchauen der aus dem inneren Seelengrunde ſich ablöſenden Bilder vorwiegend paſſiv, und die Ablöſung ſelber vollzieht ſich als ein von der Obmacht des ordnenden Denkens größtentheils emancipirtes, und ſomit ungeregeltes, rein natürliches Thun der Seele, zu deren Weſen als lebendiger Form des Menſchenweſens es gehört, in ſtetem Bilden und Reproduciren des in ſie recipirten ſinnlichen Vorſtellungsinhaltes begriffen zu ſein. Das Traumleben der Seele iſt ſomit ungebundene, ungeregelte Selbſtreproduction des im Seelengrunde recipirten ſinnlichen Vorſtellungsinhaltes der Seele; Geſetz und Regel dieſes ungebundenen regelloſen Thuns iſt ausſchließlich auf gewiſſe ſtatiſch-dynamiſche Verhältniſſe des von der Seele nicht vollkommen beherrſchten und bewältigten Voſtellungsinhaltes zurückzuführen. Denn, wo die Seele dieſes ihres

Vorstellungsinhaltes vollkommen Herrin ist, da träumt sie nicht, da sieht sie hell und klar, da gestaltet sie den aus ihrem Grunde auftauchenden Bewußtseinsinhalt selbstthätig und mit der Macht spontaner Energie, sie schöpft ihn selbstthätig aus dem Grunde ihrer Erinnerungen, und gestaltet ihn nach den ihr bewußtes, selbthätiges Thun und Leben beherrschenden und disciplinirenden Zwecken und Ideen. Der Unterschied zwischen Traum- und Wachleben der Seele reducirt sich also auf den Gegensatz zwischen passiver und activer, ungebundener und geistig disciplinirter Selbstreproduction des Denk- und Vorstellungsinhaltes der Seele, die in allem ihrem gedankenhaften Thun sich selber darstellt, und auf irgend eine bestimmte, individuelle Art ihren allgemeinen Lebensinhalt reproducirt. Das Wesen des Traumes ist es, eine vorwiegend passive ungeregelte Selbstreproduktion dieses denkhaften seelischen Lebensinhaltes zu sein, wie sie dem Schlafzustande der Seele zukommt; denn der Schlafzustand ist eben so gut specifischer Zustand der Seele, wie des in den Schlaf versenkten Gesammtmenschen. Der Schlafzustand ist ein, allerdings durch das Gebundensein der äußeren Sinnesthätigkeit bedingter, aber damit nicht schlechthin zusammenfallender Involutionszustand der Seele und des Lebens; die Hemmung der Sinnenthätigkeit, welche Aristoteles als Grund des Eintrittes des Schlafzustandes angibt, möchte weit eher als Folge des Eintrittes dieses Zustandes aufzufassen sein, obschon nicht verkannt werden soll, daß ihrerseits auch die Ermüdung der Sinnesorgane jenen Involutionszustand veranlassen kann und auch wirklich veranlaßt. Der Sachverhalt in seiner Ganzheit aufgefaßt ist eigentlich dieser: Die der sinnlichen Leiblichkeit des Menschen als Animations- und Formprincip eingesenkte Menschen-

ſeele hat zufolge ihres Mangels an vollkommener Selbſtmächtigkeit über den ihr zeitlich eignenden irdiſchen Stoffleib das Bedürfniß, in regelmäßig ſich wiederholenden Friſten in ſich ſelbſt zurückzugehen, und ſich zu einer erneuerten energiſchen Faſſung des ihr eignenden leiblich-ſinnlichen Organs ihrer zeitlich-irdiſchen Daſeinsthätigkeit zu ſammeln. Dieſes Zurückgehen der Seele in ſich ſelber hat die Erſcheinung einer allgemeinen Involution jenes Lebens zur Folge, deſſen Prinzip die Seele iſt; demzufolge dann das allgemeine Zurücktreten ſämmtlicher äußerer Sinnesthätigkeiten, welches den Schlafenden einem Lebloſen ähnlich macht, wie dies in dem bekannten Worte der Alten, daß Schlaf und Tod Brüder ſeien, ausgeſprochen iſt. Das Zurückgehen der Seele in ſich ſelber kann nun einfach ein Zurücktreten in den Stand des Unbewußtſeins ſein, oder aber umgekehrt den Lichtaufgang einer höheren Welt und Ordnung im Anſchauungs- und Denkleben der von der irdiſchen Tagwelt abgezogenen Seele zur Urſache oder Folge haben; das Gewöhnliche indeß iſt das Niedertauchen der vom ſinnlich-irdiſchen Tagleben abgewendeten Seele in den Dämmergrund ihres geiſtigen Selbſtlebens, welchem Dämmergrunde ſich ſofort in regelloſer bunter Folge ſich die Bilder entheben, mit welchen die Seele während des Schlafzuſtandes halbbewußt beſchäftigt iſt.

Um das Traumleben der Seele in ſeiner ganzen vollen Tiefe zu faſſen, genügt es nicht, die Seele als Formprincip des menſchlichen Leibes zu begreifen, obſchon dieſe Weſensqualität der Menſchenſeele die Unterlage des Verſtändniſſes des menſchlichen Traumlebens, wie des menſchlichen Erkenntnißlebens insgemein, abgibt. Der Grund, daß die Seele überhaupt träumt, iſt aus ihrer Verſenktheit in die ſinnliche Leiblichkeit zu erklären; leibloſe Geiſtweſen können keine

Träume haben, sondern leben in der lichten Tagwelt klarer Anschauungen, oder sind in die finstere Nacht bildloser Gedanken gebannt. Die Versenktheit der Seele in die sinnliche Leiblichkeit aber hat ihrerseits die Wesensgemeinschaft der Seele als Formprincipes der sinnlichen Leiblichkeit zu ihrem metaphysisch-ontologischen Erklärungsgrunde; denn nur unter Voraussetzung dieser Wesenseigenschaft der menschlichen Seele erklärt es sich, daß sie einerseits entweder, wie die Kirche vom Urzustande der Protoplasten lehrt, und wie nach Schrift und Kirchenlehre in vollkommener, schlechthin vollendeter Weise im jenseitigen Verklärungsstande statthaben soll, im Stande gnadenvoller Gehobenheit die sinnliche Leiblichkeit über sich selbst emporgehoben halten kann, oder daß sie andrerseits dieser bis auf einen gewissen Grad verhaftet sein könne, wie dieß im Stande der gefallenen, und während der irdischen Zeit nur relativ restituirbaren Natur statthat. Aristoteles hält sich an diesen empirisch gegebenen Stand der gefallenen Natur, daher sich auch in seinen Beschreibungen psychischer Vorgänge und Zuständlichkeiten allenthalben das Unfreie und Gebundene, durch den psychisch-physischen Naturcharakter des Menschen Determinirte an denselben in den Vordergrund stellt. Dieß zeigt sich auch in der aristotelischen Erklärung des Traumlebens. Nicht nur wird da der Traum ausschließlich nur von Seite seiner Entstehung aus dem sinnlichen Vorstellungsleben des Menschen in's Auge gefaßt, sondern überdies nach Seite seiner physisch-veranlassenden Ursachen so erklärt, daß er; wenn die Erklärung richtig und erschöpfend wäre, gar nichts anderes, als nur Phantasmen sinnlicher Objekte zum Gegenstande haben könnte. Indem im Schlafe — sagt Aristoteles[1]) —

1) De somniis p. 460, b, 11.

der größte Theil des Blutes in das Herz ſich zurückzieht, folgen ihm die darin enthaltenen Bewegungen (*κινήσεις*), und tauchen eine nach der anderen auf, um in Sinnbilder umgeſetzt der Seele ſich zu präſentiren; im Wachzuſtande ſind dieſe Bewegungen in den von reichlicherem Blute erfüllten Sitzen und Organen der Sinneswahrnehmung mehr oder weniger niedergehalten — nicht ſo im Schlafzuſtande, wo wegen des Zurückſtrömens des Blutes ins Herz die Hemmungen wegfallen, und ſomit jene *κινήσεις* ungeſtört ſich bis zum Herzen fortpflanzen können, wohin gelangt ſie ſodann in der Seele Bilder hervorrufen, welche ſich wie wirkliche Wahrnehmungen eines beſtimmten Sinnes repräſentiren. Alſo, die Träume kommen lediglich aus dem Blute, die Seele ſetzt keine Traumbilder aus ſich ſelbſt heraus; das zu denſelben hin und wieder ſich geſellende Denken und Meinen iſt nur eine zufällige Zuthat zum Träumen als ſolchem. Damit iſt denn wohl auch die Unzufriedenheit, ja förmliche Unrichtigkeit der ariſtoliſchen Erklärung des Traumphänomens ſchon bloßgelegt; dieſer Erklärung zufolge könnte es keine Gedankenträume, ſondern nur Vorſtellungsträume geben, die ſogenannten Gewiſſensträume würden lediglich eine gewiſſe Gattung pſychiſch-phyſiſcher Senſationsphänomene repräſentiren!

Dem Geſagten zufolge dürfen wir bei Ariſtoteles wohl auch keiner tieferen Aufſchlüſſe über ſogenante Offenbarungsträume gewärtig ſein. Eine Traumoffenbarung kann doch wohl nur eine aus dem inneren tiefſten Seelengrunde herausgeſetzte Offenbarung ſein, ſei es, daß ſie einem der Seele ſelber eigenen tieferen Ahndungs- und Wahrnehmungsvermögen entſpringt, ſei es, daß ſie aus unmittelbarer Influenz einer natürlichen Erregung und Einwirkung hervorgeht.

Eine derartige, aus der inneren Seelentiefe geschöpfte Traumahndung oder Traumoffenbarung ist nach der von Aristoteles gegebenen Erklärung des Traumphänomens schlechterdings nicht möglich. Er versagt zwar der Traummantik nicht schlechterdings seinen Glauben [1]), läßt aber ein hin und wieder statthabendes Eintreffen von Traumvorbedeutungen nur in Beziehung auf nachfolgende Zustände oder Handlungen des Träumenden gelten, dem sich die in ihm selber gelegenen physisch-psychischen Dispositionen zu solchen Zuständen oder Handlungen in seinen Träumen angekündiget hatten. In allen anderen Fällen ist das wirkliche Eintreffen des Vorausgeträumten lediglich Zufall, mithin die Qualität der gesammten Traummantik nach der einen Seite auf physisch-psychischen Determinismus, nach der anderen auf die Willkür des Zufalles gestellt, dessen Bereich die Sphäre des sublunarischen Erdlebens ist. Zufall und Nöthigung sind Correlate, welche der Kategorie des unfreien Determinirtseins angehören; der Unterschied zwischen beiden ist nur dieser, daß in der Nöthigung das in der Natur der Dinge angelegte Determinirtsein wirklich durchgreift. Dieses Verhältniß des Zufälligen zum Nothwendigen muß aber den Aristoteles dahin führen, zuzugeben, daß auch Dinge, deren Ursachen außer dem träumenden Subjecte gelegen sind, im Traume vorausgeschaut werden können, wenn im träumenden Subjecte die Apperception für die, jene Dinge oder Ereignisse veranlassenden allgemeinen kosmischen Einwirkungen nicht durch eine im Selbstleben des Menschen gelegene Ursache gehemmt oder zerstört wird [2]). Aus dieser unge-

1) Vgl. seine Schrift de devinatione (*περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς.*)

2) Diese Anschauung wurde bekanntlich auch in die von der aristotelischen Kosmologie abhängige Scholastik hinübergenommen. Vgl. Thomas Aq. Summ. 2, 2 qu. 95, art. 6.

hemmten Empfänglichkeit für neceſſitirende oder determinirende Urſachen irdiſchen Geſchehens leitet Ariſtoteles die Möglichkeit ab, daß auch Wahnſinnige Zukünftiges vorausſchauen, weil in ihnen kein ſelbſtthätig energiſches Gedankenleben die Wahrnehmung für die aus kosmiſchen Urſachen ſtammenden Erregungen des künftigen Geſchehens intercipire. Daraus ergiebt ſich aber von ſelber, daß für gewöhnlich und bei normalen geſunden Zuſtänden des Trämenden das Eintreffen eines auf äußere Thatſachen bezüglichen Traumes etwas Zufälliges iſt. Menſchen von geſchwätzigem Weſen und melancholiſcher Art — ſagt Ariſtoteles — haben mancherlei Geſichte, und treffen darum auch auf ſolche, die den Ereigniſſen ähnlich ſind. Ueberhaupt ſeien es nicht die Beſten und Verſtändigſten der Menſchen, welche ſolche angebliche Weiſſagungsträume haben, ſondern kommen bei dieſem oder jenem vor, wie es ſich eben trifft; man wird demzufolge derlei Träume nicht für göttlich, ſondern beſſer für dämoniſch halten, gleichwie auch die Natur, aus deren Cauſalzuſammenhange ſie zu erklären ſind, nicht göttlich, ſondern dämoniſch iſt.

Wir entnehmen aus dieſen letzteren Worten, wie Ariſtoteles bemüht iſt, den Glauben ſeiner Zeit- und Volksgenoſſen an göttlich inſpirirte Träume philoſophiſch zu erklären und zurechtzulegen; zugleich aber erſehen wir aus der Geſammtheit deſſen, was er über Träume und Traumoffenbarungen bemerkt, daß ihm der Gedanke an ein prophetiſch-intuitives Vermögen der Seele, an eine divinatoriſche Kraft derſelben völlig fremd iſt, und zufolge ſeiner Faſſung des Verhältniſſes der Seele als Formprincipes der menſchlichen Leiblichkeit zu dieſer fremd ſein muß. Nicht, als ob die Idee der Seele als Formprincipes des Menſchenweſens ein divi-

natorisches Ahndungsvermögen der Seele ausschlöße; der Fehler liegt vielmehr in dem Verhältniß unfreier Gebundenheit, in welches die Seele nach aristotelischer Auffassung zur sinnlichen Leiblichkeit gestellt erscheint, und welches dieser Auffassung zufolge eigentlich nur im intellectuellen Denken überwunden wird. Die anima intellectiva aber ist bei Aristoteles, obschon der Substanz nach mit der anima sensitiva Eins, doch der Sache nach etwas von der letzteren wesentlich Verschiedenes, die Intellectualität erscheint als etwas zur Sensitivität Hinzugekommenes, was zu der Sensualität nur zufolge der Unterordnung beider unter den allgemeineren Begriff des Psychischen in Relation steht; da nun der Traum als solcher der *ψυχὴ αἰσθητική* angehört, und das Denken der *ψυχὴ νοερά* an ihm keinerlei Antheil hat, so kann er niemals seinem Wesen und seiner Natur nach, sondern nur zufolge einer außerhalb der Seele gelegenen physischen oder kosmischen Influenzirung prophetischer Natur sein. Aristoteles kennt zufolge seiner realistisch-empiristischen Denkrichtung keine aus der Tiefe der menschlichen Seeleninnerlichkeit geschöpften Anschauungen, kann also auch nicht auf den Gedanken einer Durchgeistung der Traumgesichte durch solche Anschauungen kommen; eben so wenig läßt seine Psychologie eine Stelle für das Eindringen eines aus höheren Welten in die Seele strömenden Lichtes offen, da ihm das höchste Licht und die vornehmste Leuchtkraft der Seele eben nur der ihr eignende *νοῦς ποιητικός* ist. Demzufolge kann seine Psychologie keine Ankündigungspunkte für eine tiefere Würdigung, weder der menschlichen Ahnungsträume, noch auch der eigentlich prophetischen Träume darbieten. Eher möchte seine Bemerkung über den dämonischen Charakter der Träume als Naturoffenbarungen im Gegen-

ſatze zu göttlichen Offenbarungen [1]) wenigſtens in entfernter Weiſe an dasjenige anklingen, was eine ſpätere, weiter vorgeſchrittene Naturkunde über die mit Hellſehen, Magnetismus u. ſ. w. zuſammenhängenden Traumoffenbarungen in Erfahrung gebracht hat. Das Urtheil des Ariſtoteles über die Traummantik iſt, wenn ſchon zunächſt durch ſein philoſophiſches Denkſyſtem bedingt, zugleich auch durch das Verhältniß ſeiner Philoſophie zum religiöſen Volksglauben der Griechen beeinflußt, mit welchem er weder unbedingt brechen wollte, noch auch ſich in das Verhältniß einer inneren, innigen Uebereinſtimmung zu ſetzen vermochte; ſeine eigentliche Meinung hierüber wird wohl dieſe geweſen ſein, daß die philoſophiſche Einſicht das geläuterte und auf den Standpunkt des wahrhaften Vernunftdenkens emporgehobene Bewußtſein deſſen enthalte, was als Wahrheitsgehalt im religiöſen Denken und Meinen des Volkes latenter Weiſe enthalten ſein möge. In Wahrheit trat aber für ihn, ſo wie ſchon früher für ſeinen Lehrer Plato die Philoſophie an die Stelle der Religion, die er nur unter der Form des heidniſch-griechiſchen Volksglaubens kannte. Daher auch ſeine geringe Geneigtheit, den in demſelben wurzelnden Glauben an die Wahrheit der Traumprophetie zu theilen.

Sofern die antike Philoſophie ſich dem heidniſchen Volksglauben gegenüber als wahrhaftes Vernunftwiſſen fühlte, ſah ſie ſich unwillkürlich genöthiget, die geſammte Mantik, ſowohl die des Traumes, als jene des Wachzuſtandes, nach ihrem pſychiſchen Charakter zu einem der menſchlichen Eigenvernunft entblößten Habitus des Wahrnehmens und

1) *Ὅλως δ' ἐπεὶ καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὀνειρώττει τινά, θεόπεμπτα μὲν οὐκ ἂν εἴη τὰ ἐνύπνια, οὐδὲ γέγονε τούτων χάριν δαιμόνια μέντοι· ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία.*

Erkenneus herabzudrücken. Dieß geschah nun von Seite Einiger mit unverholenem Spotte [1]), während Cicero, obschon in Sachen der religiösen Divination gleichfalls philosophischer Skeptiker, mit würdigem Ernste darüber spricht, und in eine umständliche Erörterung des gesammten Divinationswesens sich einläßt. Gemäß der im ersten Buche seines Werkes de divinatione enthaltenen apologetischen Darlegung des überlieferten Divinationswesens sind Schlaf und heiliger Wahnsinn die zwei Zustände zurückgetretenen Selbstlebens, durch welche die Seelen zur Reception göttlicher Einflüße befähiget würden. Plato [2]) faßt den heiligen Wahnsinn der Weissagenden als eine Art theoleptischen Zustandes, in welchem der Mensch außer sich versetzt ganz nur Werkzeug des Gottes sei, der auf und durch ihn wirke. Er unterscheidet vier Arten solcher Zustände, die er auf Apollo, Dionysos, auf die Musen, auf Aphrodite und Eros zurückführt. Sofern er, allerdings mehr scherzend, den erotischen Wahnsinn für den besten erkärt, kann er den theoleptischen Wahnsinn der Seher und Weissager, obschon er denselben in seiner Aufzählung der verschiedenen Arten göttlichen Wahnsinns obenan stellt, nicht so hoch gehalten haben, als er ihn hätte halten müssen, wenn er sein Denken mit jenem des religiösen Volksglaubens identificirt hätte; er wird ihn in erster Linie eben nur als einen pathologischen Zustand höherer Art gewürdiget haben. Er gibt dann

---

1) Diogenes Laertius (VI, 24) erzählt von dem Cyniker Diogenes, derselbe habe sich geäußert, *ὡς ὅταν μὲν ἴδῃ κυβερνητὰς ἐν τῷ βίῳ καὶ ἰατροὺς καὶ φιλοσόφους συνετώτατον τῶν ζώων εἶναι τὸν ἄνθρωπον· ὅταν δὲ πάλιν ὀνειροκρίτας καὶ μάντεις καὶ τοὺς προσέχοντας τούτοις, οὐθὲν ματαιότερον νομίζειν ἀνθρώπου.*

2) Phaedrus p. 244 et 265.

weiter zu erkennen, daß er die gleichsam im Stande des Unbewußtseins geübte Weissagekunst oder Mantik höher stelle, als die zur Kunst und Fertigkeit ausgebildete Deutekunst (*οἰωνιστική*), was wohl in seiner Weise dann auch vom Verhältniß der Traumdeutekunst (Oneiroskopie) zur Traumprophetie (Oneiropolie) zu gelten haben wird.

Man wird wohl nicht irren, wenn man diese Auffassung für die mittlere Durchschnittsansicht der vorchristlichen griechischen Philosophie nimmt, obschon es an Abweichungen nach der einen und der entgegengesetzten anderen Seite hin nicht fehlt. Cicero, welcher eine kurze Uebersicht der hierauf bezüglichen Ansichten der griechischen Philosophen gibt [1]), berichtet, Xenophanes und Epicur hätten alle Divination verworfen; das Gleiche sagt von ihnen Plutarch [2]) mit spezieller Beziehung auf die Mantik. Von den Platonikern und Stoikern gibt Plutarch an, daß sie die meisten Arten der Mantik zugelassen hätten; Aristoteles und Dikäarch aber hätten bloß Träume und Weissagung aus Inspiration gelten lassen [3]). Cicero fügt diesen Beiden als Dritten seinen Zeitgenossen Kratippus bei [4]). Von den Stoikern nennt Cicero Zeno als denjenigen, welcher der Mantik zuerst einige Aufmerksamkeit gewidmet, sich aber auf einzelne Andeutungen beschränkt habe, die sodann durch Kleanthes weiter ausgeführt worden seien; Chrysipp hingegen habe in nicht

1) Divin. I, 3.

2) De placitis philosophorum V, 1. Vergl. auch Diog. Laërt. X, §. 136.

3) *Πλάτων μὲν καὶ οἱ Στωϊκοὶ τὴν μαντικὴν εἰσάγουσι κατὰ τὸ ἔνθεον, ὅπερ ἐστὶν ἐνθουσιαστικον, καὶ τὸ ὀνειροπολικόν· οὗτοι τὰ πλεῖστα μέρη τῆς μαντικῆς ἐγκρίνουσι . . . . . Ἀριστοτέλης καὶ Δικαίαρχος τὸ κατ' ἐνθουσιασμὸν μόνον παρεισάγουσι καὶ τοὺς ὀνείρους.* Plac. philos. V, 1.

4) Divin. I, 3.

weniger als drei Schriften sich über Mantik, Orakel und Träume verbreitet; ihm seien Diogenes von Babylon, Antipater und Posidonius mit Schriften ähnlichen Inhaltes nachgefolgt. Einzig Panätius, Schüler des Antipater und Lehrer des Posidonius habe eine gewisse zweifelsüchtige Zurückhaltung gezeigt, ohne jedoch bis zur förmlichen Läugnung der Mantik fortgeschritten zu sein. Cicero stellt sich den Stoikern gegenüber entschieden auf die Seite des Panätius, ja er geht noch um einen Schritt weiter, und sucht die Unvereinbarkeit des gesammten Divinationswesens mit einer geläuterten und vernunftgemäßen Ansicht von Religion und Welt darzulegen. Wenn die Stoiker, wenn ein Chrysippus, Diogenes, Antipater den Glauben an die Realität der Divination als eine unabweisbare Consequenz des Götterglaubens darstellten und in den vielerlei zu Gegenständen der Beobachtung gewordenen signis, ostentis, monstris und prodigiis eine denknothwendige Selbstbekundung der Existenz der Götter sahen, so vermag Cicero [1]) den inneren denknothwendigen Zusammenhang zwischen der Existenz der Götter und den bezeichneten Arten der Bekundung dieser Existenz nicht einzusehen, und erblickt in dem Nachweis dieses Zusammenhanges eine künstlich gefügte Kette von Beweisgliedern, deren jedes seinem inneren Werthe und Gehalte nach problematisch sei, und höchst unsicher mit den anderen, deren Reihe es eingefügt sei, zusammenhänge. Da diese Bemängelung das Divinationswesen in seiner Gesammtheit trifft, so ist Cicero natürlich nicht geneigt, selbst auch nur die von den Peripatetikern anerkannten Arten und Formen der Divination: Traum und Weissagung anzuer-

1) Divin. II., 48 ff.

kennen. Es erscheint ihm widersinnig, daß der sogenannte heilige Wahnsinn das erschauen solle, was dem besonnenen Sinne des Weisen verhüllt ist; die sybilliniſchen Weissagungen sind, wie die in ihnen enthaltenen ἀκροστιχίδες beweisen, nicht mantische Inspirationen, sondern künstlich zurechtgemachte carmina deren unbestimmte vieldeutige Aussagen allerlei Anwendung und Ausdeutung zulassen. Die Seherin Kassandra gehört der mythischen Dichtung an; die apollinischen Orakel, mit welchen Chrysippus ein ganzes Buch angefüllt hat, sind zum Theile unwahr, zum Theile nur zufällig eingetroffen, andere sind dunkel oder auch so gehalten, daß sie für jeden Fall eintreffen mußten und den entgegengesetzten Möglichkeiten des Geschehens Raum ließen. Die Traumdivination wird von den Stoikern auf das im Schlafe den Hemmungen des sinnlichen Wachlebens entrückte Göttliche der Seele gestützt; man braucht aber nur die von Zeno gegebene Erklärung des Schlafes zu lesen [1]), um die Unvereinbarkeit derselben mit dem nebenbei behaupteten Freiwerden der Seele im Schlafe augenfällig daliegen zu sehen. Plato und Pythagoras wollen, daß man sich durch eine bestimmte Disciplin des sinnlichen Wachlebens zur Empfänglichkeit für wahre und tiefschauende Traumvisionen vorbereite; wenn Pythagoras aus diesem Anlaß den Bohnengenuß untersagt, so wird man unwillkürlich gemahnt, es sei nichts so absurd, daß es nicht allenfalls auch von einem Philosophen gesagt sein könnte. Daß die Seele im Traumzustande falsche Vorstellungen haben könne, möge sie diese aus sich erzeugen oder möge sie, wie Demokrit annimmt,

1) Contrahi animum et quasi labi putat et concidere, et ipsum esse dormire. Divin. II, 58.

von außen kommende Bilder in sich aufnehmen, liegt auf der Hand; die Seele des Träumenden unterliegt denselben Täuschungen und Irrungen, wie jene des Wachen, des Irrsinnigen, Trunkenen. Wenn es sich trifft, daß zufällig einmal auch Irrsinnige und Trunkene etwas Zukünftiges errathen, so wird man sich nicht wundern dürfen, daß unter der Menge der Träume der eine und andere wirklich auch in Erfüllung geht. Es verhält sich damit, wie mit dem Venerius oder Glückswurf der Würfelspieler. Wenn im Traume eingegeben würde, was der wache Sinn des Weisen nicht zu erspähen vermag, so müßten Physiker, Philosophen, Geometer und Dichter sich jederzeit schlafen legen, so oft sie ungeahntes Neues entdecken oder ersinnen wollen. Im Traume soll der Incubator oder Tempelschläfer das geeignete Heilmittel für seine Krankheit erfahren; warum legt sich nicht auch bei anhebendem Meeressturme der Steuermann schlafen, um zu erfahren, wie sein Schiff aus den Gefahren der wogenden See zu retten sei? Man sage nicht, die Träume werden von den Göttern eingegeben; es würde der weisen Gottheit nicht ziemen, den Menschen im Schlafe über das zu belehren, was er im wachen Zustande jedenfalls viel besser anfzufassen im Stande ist. Auch bliebe noch immer die Frage, welche Träume für gottgesendete zu halten seien, und welche nicht. Man müßte ferner fragen, weßhalb die Götter, wenn sie sich herbeilassen, den Menschen im Traume zu belehren, doch nicht zugleich so deutlich lehren, daß man eines Traumdeuters entbehren könnte? Chrysipp definirt das Amt der Traumdeuter als Dollmetschung der den Träumenden gewordenen Götteroffenbarungen; genügt hierfür ein niederer Grad geistiger Einsicht, oder ist ein ausgezeichnet hoher Grad von Bildung und Urtheilskraft nöthig?

Wenn letzteres der Fall sein sollte, so ist Cicero überzeugt, noch nie im Leben einem ächten Traumdeuter begegnet zu haben.

Wenn der Philosoph Cicero so dachte, so wird selbstverständlich der vornehme römische Lebemann auch nicht anders gedacht haben [1]), und die gesammte gebildete römische Heidenwelt der ersten Kaiserzeit wird in der Ansicht einig gewesen sein, daß man das hergebrachte Divinationswesen und den ihm zu Grunde liegenden Divinationsglauben lediglich aus Gründen der Staatsraison und als unvermeidliches Element des religiösen Volksglaubens zu respectiren habe [2]). Allein eben dieses Bewußtsein von der unlöslichen Verwachsenheit des Bestandes der gesammten Ordnung des heidnischen Staates und der heidnischen Gesellschaft mit den Bräuchen und Meinungen des heidnischen Volksglaubens setzte auch der religiösen Skepsis wieder Gränzen, und so lange man keine andere, höhere und geläutertere Form des Religionslebens kannte, als die überlieferte heidnische, vermochte man sich auch den Vorstellungsweisen derselben geistig nicht zu entziehen; ja man umfaßte dieselbe mit erneuertem Eifer, als bei dem zunehmenden Verfalle der heidnischen Societät das Bedürfniß

---

1) Vergl. die Verse des Petronius in Satyr. CIV:

Somnia, qua mentes ludunt volitantibus umbris,
Non delubra Deûm, nec ab aethere numina mittunt,
Sed sibi quisque facit. Nam cum prostrata sopore
Urget membra quies, et mens sine pondere ludit,
Quicquid luce fuit, tenebris agit . . . . . .

2) Vergl. hiezu die Stelle bei Cicero Divin. II. 33: Errabat multis in rebus antiquitas, quas vel usu jam vel doctrina vel vetustate immutatas videmus. Retinetur autem et ad magnas utilitates reipublicae mos, religio, disciplina, jus augurium, collegi auctoritas.

nach einer Kräftigung und Sicherung der ethisch-religiösen Grundlagen ihres Bestandes zusehends tiefer fühlbar wurde. Da aber diese Grundlagen eben nicht die wahren und richtigen waren, so kam man auch in dieser letzten Epoche des antiken Heidenthums über den unversöhnten Gegensatz zwischen Unglauben und superstitiöser Gläubigkeit nicht hinaus, und der Protest gegen den ersteren identificirte sich mit einer forcirten Repristination und Fusion aller Arten von Superstition. Jene rechte Mitte zwischen Unglaube und Aberglaube, deren Einhaltung Plutarch *περὶ δεισιδαιμονίας* urgirte, war eben auf dem Boden des heidnischen Religionsbewußtseins nicht zu ermitteln; auf einem Boden, der aus dem Standorte der Wahrheit einfach herausgerückt ist, kann es einfach nur eine Oscillation zwischen unvermittelten Extremen geben. Der gebildeten philosophischen Reflexion heidnischer Denker mußte sich im Hinblicke auf die Vorstellungen, Bräuche und Uebungen des heidnischen Volksglaubens allenthalben das Rohsinnliche, Aeußerliche, Unverständige und jeder nationellen Basis Entrückte der heidnischen Religionsübung aufdrängen; da aber diesen Denkern nebenbei das Gebiet der ersten weihevollen, vom Lichte höherer Wahrheit erfüllten Religiosität verdeckt war, so konnte das Philosophiren für sie nur entweder den Heraustritt aus dem Bereiche des religiösen Vorstellens und Denkens bedeuten, oder die Philosophie mußte ihnen zum Mittel und Vehikel werden, den Vorstellungen und Bräuchen des Volksglaubens einen nationellen Sinn abzugewinnen. Aber sowohl das Eine wie das Andere litt an unüberwindlichen Schwierigkeiten, da einerseits das religiöse Gefühl und Bedürfniß nicht zu beschwichtigen war, andererseits aber das gebildete nationelle Denken mit der Unvernunft des

Volksglaubens ſich nicht innerlich befreunden mochte. Indeß behauptete hierin die Macht der eingelebten Gewohnheit ein ſiegreiches Uebergewicht; das Heidenthum mochte als eine dem Menſchheitsleben eingelebte Macht nicht ſich ſelber aufgeben und konnte nur in der Macht eines höheren und geklärteren religiöſen Principes überwunden werden. Das religiöſe Vorſtellen und Denken des Heidenthums hatte demnach ſeine Apologeten und wiſſenskundigen Vertreter bis in ſeine letzten Zeiten hinab; erſt dann, als ihm durch Aufgebot äußerer Machtmittel Ort und Gelegenheit freier Selbſtäußerung gänzlich entzogen war, erloſch es gleich einer aus Mangel an Raum und Nahrung erſterbenden Flamme, nicht ohne hie und da noch einmal trübe aufzuflackern und im ſchmutzigen Bodenſatze des aufgezehrten Nahrungsſtoffes die letzten Reſte ſeines vergehenden Daſeins friſtend.

Die Neigung zur Traumdivination ſcheint dem ungebildeten Sinne gleichſam angeboren; und wo ſich mit dieſer Neigung überdieß noch irrige Vorſtellungen über Weſen und Bedeutung der Träume als Eingebungen höherer Schickſalsmächte verbinden, muß der Glaube an die Wahrheit jeder Divination faſt unausrottbare Wurzeln ſchlagen. Dieſer Glaube hat bei den Griechen eine ganze Literatur über Traumprophetie und Traumdeutung hervorgerufen; Lucian[1]) hebt den Ariſtander aus Telmiſſos, erſten Zeichendeuter am Hofe Alexanders des Großen, und den dem zweiten chriſtlichen Jahrhundert angehörigen Artemidor als namhafteſte Auktoritäten im Fache der Traum- und Zeichendeuterei hervor. Artemidor nennt als ſeine Vorgänger nebſtdem einen Nikoſtratus von Epheſus, Panyaſis von Halikarnaß, Artemon

1) Philopatr. 21. 22.

von Milet, Alexander von Mindos, Dionyſios von Heliopolis, Phoibos von Antiochien; die uns noch erhaltenen *Ὀνειροκριτικά* Artemidors enthalten eine vollſtändige Theorie der Traumdeutung zuſammt einer reichen Fülle von Belegen und Beiſpielen merkwürdiger Träume, deren Sammlung er ſich zur Lebensaufgabe gemacht, und durch eifrige vieljährige Erkundigungen auf Reiſen in Griechenland, Italien und Aſien zu Stande gebracht hatte. Nicht alle Träume — lehrt Artemedor — ſind vorbedeutend; es gibt eine Menge von Träumen, die einfach nur Reflexe der ſomatiſchen und pſychiſchen Affectionen des Wachlebens ſind (*ἐνύπνια*), und demnach nur gegenwärtig vorhandene Zuſtände des träumenden Subjectes anzeigen (*σημαντικὰ τῶν ὄντων*). Von dieſen ſind alſo die vorbedeutenden Träume abzuſcheiden (*σημαντικὰ τῶν μελλόντων*), die auch zum Unterſchiede von ihnen mit einem anderen Namen belegt werden und *ὄνειροι* heißen[1]). Dieſe Klaſſe von Träumen zerfällt in zwei Hauptgattungen: *ὄνειροι θεωρηματικοὶ* und *ὄνειροι ἀλληγορικοί*. Erſtere zeigen das Künftige in ſeiner eigenſten Geſtalt, letztere deuten es auf irgend eine Weiſe ſymboliſch an. Der allegoriſchen Träume gibt es fünf Arten: *ὄνειροι ἴδιοι*, dasjenige betreffend, was der Träumende ſich ſelber thun oder leiden ſieht; *ὄνειροι ἀλλότριοι*, welches das Thun oder Leiden Anderer zum Inhalte haben; *ὀνείρατα κοινά*, mit Beziehung auf Dinge, die in Geſellſchaft oder Gemeinſchaft des Träumenden mit einem Anderen ſich begeben; *ὀνείρατα δημόσια*, welche Dinge und Vorgänge auf öffentlichen Plätzen zum Gegenſtande haben; *ὀνείρατα κοσμικά*, mit

1) Die Definition der Vorbedeutungsträume lautet: *Ὄνειρός ἐστι κίνησις ἢ πλάσις ψυχῆς πολυσχήμων σημαντικὴ καὶ ἐσομένων ἀγαθῶν ἢ κακῶν.* Oneirocrit. I. c. 2.

Beziehung auf Vorgänge am Himmel, Sonne, Mond und Sternen u. ſ. w. Bei der zweiten und dritten Gattung: *ὀνείρατα ἀλλότρια* und *κοινά* handelt es ſich um eine fixe Regel, nach welcher zu bemeſſen iſt, ob das Geträumte an dem Träumenden oder an dem im Traume geſchauten Dritten ſich erfüllen ſoll[1]). Abgeſehen aber von der in dieſen beiden Arten von Träumen zweifelhaften Perſonsbeziehung iſt bei allen genannten Arten weiſſagender Träume zu berückſichtigen, was und wie viel in einem beſtimmten Traume wirklich vorbedeutend ſei, und in welcher Weiſe das Vorbedeutende dem Träumenden gezeigt werde. Mit Rückſicht auf den erſteren Punkt ſowol wie auf den letzteren zerfallen die vorbedeutenden Träume in verſchiedene Gruppen, die ſich nach beſtimmten allgemeinen Geſichtspunkten (*τρόποι καθολικοί*) ſcheiden. Es kann nämlich, das Was und wie Viel des vorbedeutenden Inhaltes der Träume anbelangend, entweder Vieles oder Weniges im Traume bedeutſam ſein, und durch dieſes viele oder wenige Bedeutſame Vieles oder Weniges vorbedeutet werden; daraus ergeben ſich die vier Kategorien: ostensio multorum per multa, multorum per pauca, paucorum per multa, paucorum per pauca. Dieß ſind die *τρόποι γενικοί*, unter welche die Vorbedeutungsträume zu ſubſumiren ſind Sie ſind zu unterſcheiden von einer anderen Art *τρόποι*, in welchen der modus significandi in's Auge gefaßt wird. Es kann nämlich durch eine dem Träumenden an ſich angenehme Vorſtellung etwas Angenehmes, aber auch etwas Unangenehmes vorbedeutet

1) Die Regel lautet: *Ὅσα μὲν πρὸς ἡμᾶς τε καὶ δι' ἡμᾶς γίνεται, ἡμῶν αὐτῶν ἴδια νομιζέσθω· ἃ δὲ μὴ πρὸς ἡμᾶς ἢ δι' ἡμᾶς, ταῦτα τοῖς ἄλλοις ἀποβήσεται.* Oneirocr. I, 2.

werden; das Gleiche gilt von einer dem Träumenden an sich unangenehmen Vorstellung. Damit sind also die vier *τρόποι εἰδικοί* der Vorbedeutungsträume gegeben, welche, wie die vorausgehenden, von Artemidor durch Beispiele erläutert werden. Auf Grundlage dieser allgemeinsten vorläufigen Orientirungen verbreitet sich Artemidor über alle denkbaren Gegenstände, welche den Inhalt eines Traumbildes oder einer Traumvorstellung abgeben können. Um möglichst vollständig und in genetischer Ordnung das Gesammtmateriale alles Träumbaren zu umfassen, verfolgt er die Gesammtreihe der Bilder und Vorstellungen, die sich an die Einzelheiten des menschlichen Daseins und Lebenslaufes von der Geburt bis zum Tode anknüpfen; Geburt, Erziehung, Leibespflege [1]), Lern- und Jugendzeit des Menschen, zusammt Allem, was dazu irgend wie sich in Beziehung setzen läßt, das Leben des gereiften Menschen mit allen seinen vielfältigen Beschäftigungen und Bestrebungen, das öffentliche Leben in seinen mannigfachen Abtheilungen, die gesammte Naturwelt, Pflanzen, Thiere, Steine, Metalle u. s. w. werden durchgenommen, um von Jeglichem die nach Umständen vielfach diversificirte Bedeutung anzugeben. Man hat mit einem Worte ein vollständiges Traumbuch vor sich, nichts zu sagen von einer Menge merkwürdiger Träume und Traumerfüllungen, die in den letzten Büchern des Werkes

---

1) Da der menschliche Körper aus vielen Gliedern besteht, und jedes Einzelne derselben irgendwie Gegenstand einer Traumvorstellung sein kann, so muß von jeder dieser besonderen Traumvorstellungen auch die Bedeutung angegeben werden. Ein ergötzliches Beispiel in Bezug auf Träume, die das Ohr betreffen, ist folgendes: *Ὦτα ὄνου ἔχειν δοκεῖν φιλοσόφοις μόνοις ἀγαθόν, ὅτι μὴ ταχέως κίνει τὰ ὦτα ὁ ὄνος· τοῖς δὲ λοιποῖς δουλείαν καὶ ταλαιπωρίαν σημαίνει.* Oneirocr. I. 24.

der Theorie der Traumdeutungskunst angeschlossen werden[1]). Die rationelle Unterlage des ganzen Systems der Traumdeutung ist freilich von keinem sonderlichen Werth. Ausgehend von dem Unterschiede zwischen natürlich entstehenden und gottgesendeten Träumen vindicirt er den letzteren eine weissagende Bedeutung, deren Interpretation auf die gemeinhin recipirte natürliche und conventionelle Symbolik und figürliche Semantik der im Traume erscheinenden Objekte gestützt ist. In der richtigen Auffassung dieser Bedeutung und deren Variationen und Modificationen durch die vielerlei näheren concreten Bestimmungen des Deutungsobjektes besteht also die Kunst des Traumauslegers. Wann und unter welchen Bedingungen ein Traum als ein gottgesendeter anzusehen sei, unterläßt Artemidor zu sagen, oder gibt wenigstens ein sehr empirisches Kriterium hiefür an; was unvermittelt und unerwartet im Traumleben auftaucht, gilt ihm als *θεόπεμπτον*. Als ob nicht auch derartige Traumvorstellungen und Traumbilder Resultate eines ganz natürlichen Processes sein könnten! Mann erkennt hier, wie der völlige Mangel an einer pragmatischen Psychologie dem superstitiösen Meinen und Dafürhalten der heidnisch-antiken Welt Vorschub leistete; denn aus einem solchen Mangel muß es erklärt werden, daß ein so gebildeter und vielseitig belesener Mann, als welchen Artemidor in seinem ganzen Werke sich bekundet, allen Ernstes glauben konnte, durch den von ihm aufgewiesenen Unterschied zwischen *ὄνειρος* und *ἐνύπνιον* die skeptischen Bedenken des Aristoteles wider die Realität

1) Als Schriftsteller, welche über merkwürdige Traumerfüllungen berichteten, werden Oneirocrit. II. 54 Artemon von Milet, Nikostratus von Ephesus, Phöbus von Antiochien, Panyasis von Halikarnaß angeführt.

der Traumdivination überwunden und beſeitigt zu haben. In Wahrheit geht das richtige Verſtändniß dieſer Divination Beiden ab; dem Ariſtoteles, weil er ſie aus einem kosmiſch-phyſikaliſchen Determinismus erklärt, dem Artemidor, weil er ſie in der alleräußerlichſten Weiſe auffaßt und die Divination der träumenden Seele einfach für θεόπεμπτα nimmt. Von einer angebornen Divinationskraft der Seele weiß er eben ſo wenig als Ariſtoteles; er hält ſich einfach an den bekannten Homeriſchen Spruch: ὀνείρατα ἐκ Διός, welcher wohl immerhin auch einer tieferdringenden Ausdeutung fähig geweſen wäre, wenn die Anhaltspunkte zur Ergründung ſeiner ſinnigen Tiefe nicht überhaupt dem Standpunkte des heidniſch-antiken Denkens entrückt geweſen wären.

Man würde irren, wenn man dem vorchriſtlichen Heidenthum die ahnungsvolle Erkenntniß eines divinatoriſchen Vermögens der Seele ganz abſprechen wollte. Wie alle anderen gemeinſchaftlichen tieferen Anſchauungen und Wahrheiten gehört auch dieſe Erkenntniß oder Ahnung zum Gemeingut und Gemeinbeſitz der geſammten culturfähigen Menſchheit, und bricht deßhalb auch bei den Griechen in genialen Inſpirationen des poetiſchen Schaffens und philoſophiſchen Denkens hervor. Die an Achilles gerichteten Weiſſagungsworte des ſterbenden Hektor [1]) bekunden die Ueberzeugung, daß die im Tode freiwerdende Seele in die Zukunft ſieht — ein Gedanke, welchem Xenophon in ſeiner Cyropädie den claſſiſchen Ausdruck verliehen hat, wenn er den ſterbenden Cyrus in der Mahnrede an ſeine Söhne ſagen läßt, daß, wenn es zum Sterben komme, die Seele des Menſchen am göttlichſten ſei und zur vollkommenen

1) Iliad. XXII, 358—360.

Freiheit gelange [1]). Wir werden dieſes „Freiwerden" am Beſten als Entbindung eines in den Tiefen der Seele verborgenen Ahnungsvermögens faſſen, welches nicht nur durch den beſchwerenden Druck der unvollkommenen Leiblichkeit des irdiſchen Zeitmenſchen niedergehalten iſt, ſondern im ſinnlichen Wachleben des zeitlichen Erdenmenſchen auch durch die Maſſe der Eindrücke und Einwirkungen der ſinnlichen Außenwelt, und überhaupt durch den geſammten Thätigkeits- und Lebensverkehr des menſchliſchen Arbeitslebens zurückgedrängt wird, und eben deßhalb mitunter nur im Traumleben der in ſich ſelbſt zurückgezogenen Seele Raum findet, ſich ſelber zu offenbaren. So weit es alſo eine Traumdivination oder natürliche Traumprophetie gibt, wird ſie auf die angegebene Art zu erklären ſein; es verſteht ſich aber von ſelber, daß das Wenigſte von dem, was man im Alterthum dafür hielt, wirklich eine derartige Traumprophetie war, ſo wie weiter auch noch die Identificirung und Confundirung der natürlichen Traumoffenbarung mit der übernatürlichen ein Grundirrthum war, den das Heidenthum von ſeinem Standpunkte aus ſelbſtverſtändlich nicht überwinden konnte.

---

1) *Ἐννοήσατε δὲ, ὅτι ἐγγύτερον μὲν τῷ ἀνθρωπίνῳ θανάτῳ οὐδέν ἐστιν ὕπνου· ἡ δὲ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ τότε δήπου θειοτάτη καταφαίνεται, καὶ τότε τι τῶν μελλόντων προορᾷ· τότε γὰρ, ὡς ἔοικε, μάλιστα ἐλευθεροῦται* Cyropad. 8, 7, 21. In dieſer Stelle iſt zunächſt wohl nur von dem, dem Tode nächſtverwandten Schlafzuſtande der Seele die Rede, was indeſſen am Sinne des oben Geſagten nichts ändert. Andere ganz direct lautende Aeußerungen über das prophetiſche Schauen der Sterbenden ſind jene des Pythagoras und des Ariſtoteles, die ſich bei Diodor. Sic. Biblioth. XVIII, p. 586 und Sextus Empiricus adv. Mathem. IX, 20. 21, und zwar an beiden Stellen mit directer Beziehung auf die in der vor. Anm. citirte Homeriſche Stelle, mitgetheilt finden.

Eine natürliche Traumprophetie anzunehmen, werden wir durch die Bibel selber genöthigt. Die von dem ägyptischen Joseph gedeuteten Träume des Mundschenkes und Bäkers am pharaonischen Hofe, so wie der von Daniel gedeutete Traum des Nebukadnezar stammten gewiß nicht aus übernatürlicher Eingebung, waren aber andererseits unzweifelhaft prophetische Träume. Wir haben uns diese Träume aus einem der Seele natürlich eigenem Vorschauungsvermögen zu erklären, wobei allerdings noch ein specifischer Unterschied zwischen jenen Träumen, die sich, wie die von Joseph gedollmetschten beiden ersteren, auf die zukünftigen persönlichen Geschicke des Träumenden beziehen, und jenem anderen Traume, der universalgeschichtliche Entwickelungen von weittragendster Bedeutung zum Inhalt hatte, zu beachten ist. Jeder Mensch steht mit seinem Denken und Leben innerhalb eines allgemeineren Kreises und einer allgemeineren Ordnung, die ihn hält und trägt, und mit welcher er durch die vielfältigsten Beziehungen verschlungen ist; sofern nur durch diese Wechselbeziehungen sein eigenes Zukunftsgeschick bestimmt oder bedingt ist, ist es sehr erklärbar, daß sich ihm dieses in Momenten, wo die von der Außenwelt abgezogene und träumend in sich selber versunkene Seele tiefer in sich selber geht, unwillkürlich zum Bewußtsein bringt, wenn schon nicht in klaren, bestimmten Gedanken, sondern in bildlicher Einkleidung und Verhüllung, entsprechend dem Wesen der Seele, die als lebendige Wesensform des Menschen unabläßig im Geschäfte des Formens und Bildens begriffen ist, und diese aus sich zu erzeugenden Bilder und Formen jener concreten Wirklichkeit, in deren Bereich sie als zeitlich wirkende gestellt ist, adäquirt. Wenn die Seele ahnungsvoll das eigene zeitliche Zukunftsgeschick ergreift, so weist dieß auf

einen verborgenen, ihr ſelber unbewußten Contact mit jenen Potenzen hin, durch deren Wirken dieſes Geſchick herbeigeführt werden ſoll; ſie berührt ſich mit den noch unbewußt in den Seelen Anderer ſchlummernden Gedanken, Vorſätzen und Entſchließungen, durch deren Ausführung das von ihr erahnete Geſchick ſich erfüllt. Dieſer Griff in die Tiefe des Lebens, der das noch ungewordene Zukünftige in die unmittelbare Gegenwart der ahnenden Seele rückt, iſt aber zu tief, als daß das irdiſche Tagesbewußtſein des Menſchen ſich ſofort über Sinn und Bedeutung des Erahneten ſofort klar zu werden vermöchte. Daher kommt es, daß die beiden Gefängnißgenoſſen des ägyptiſchen Joſeph ihre Ahnungsträume nicht verſtanden, deren Deutung nicht das Werk einer erlernten Kunſt oder irgend einer reflexiven Denkoperation ſein konnte, ſondern den Lichtblick eines geklärten Seelenauges erforderte, der, dem Deutenden ſelber nicht bewußt, die geheimnißvolle Berührung der Seele des Träumenden mit den die Traumerfüllung verurſachenden Potenzen erahnete und erfaßte, und demzufolge auch den Sinn und Inhalt des weiſſagenden Ahnungstraumes an's Licht des hellen Denkens zu ziehen verſtand. Der von Daniel gedeutete Traum Nebukadnezars gehört einer höheren Stufe erahneter Zukunftswahrnehmung an, hat aber mit den beiden vorigen Träumen dieß gemein, daß er ohne Zuhilfenahme übernatürlicher Influenzen auf die Seele des Träumenden erklärbar iſt. Dasjenige, was ihn von jenen beiden anderen Träumen unterſcheidet, iſt dieß, daß er über den Bereich individueller Lebensbeziehungen des Träumenden hinausgreifende Ahnungen allgemeinſter und umfaſſendſter Art in ſich ſchließt, in welcher ſich ihm univerſalgeſchichtliche Vorgänge und Entwickelungen, die noch im Schoße

der Zukunft verborgen lagen, ankündigten, freilich ohne daß der träumende König diese Ankündigung verstanden oder auch nur in lebendiger Erinnerung zu behalten vermocht hätte. In diesem Traume sowohl, wie im Nichtverstehen desselben, reflectirt sich treu und genau das allgemeine Verhältniß des naturalistischen Heidenthums zu der seine Culturentwickelung im tiefsten Grunde haltenden und tragenden Macht der Wahrheit, die der gesammten universalgeschichtlichen Menschheitsentwicklung verborgen immanirt, ohne daß diese, soweit sie in den Bahnen der Gottentfremdung und Gottesferne verläuft, jener Wahrheit immanent wäre. Weil der Verlauf der heidnisch-weltlichen Culturentwickelung in jene Wahrheit nicht eingerückt war, konnte Nebukadnezar den Traum nicht verstehen; er mußte ihm durch einen Mann von wahrhaft seherischer Tiefe gedeutet werden, dessen gotterleuchtetes und gottgeklärtes Denken in der vom König nicht gekannten Wahrheit stand. Daß aber diese Wahrheit in der Seele eines Königs, der über ein Weltreich herrschte, als eine Macht des Gerichtes sich ankündigte, ist etwas Natürliches, ja zufolge ihrer Immanenz im Menschheitsleben etwas Unvermeidliches; diese Art von Prophetie ist im menschheitlichen Geschichtsleben bleibend vorhanden, und wird in der lebendigen Mitte seiner Strömung perpetuirlich sich ankündigen — traumartig da, wo die Geister der Wahrheit abgewendet sind, im hellen Sehen dort, wo die Seelen der Wahrheit zugewendet sind und in ihren Strahlen sich sonnen.

Das vorchristliche Heidenthum stand, obwohl aus der Wahrheit herausgerückt, auf dem allgemeinen Grunde der göttlichen Wahrheitsoffenbarung, der das gesammte geschichtliche Culturleben der Menschheit hält und trägt. Es konnte

ſich demzufolge auch den Inſpirationen dieſes göttlichen Wahrheitsgrundes aller menſchlichen Culturexiſtenz nicht entziehen, und appercipirte in traumhafter Unbewußtheit die geſammte in's vorchriſtliche Religionsleben der gottgläubigen Menſchheit projectirte Rückſtrahlung der Myſterien des Heiles und der Gnade, die in Chriſtus ſich geoffenbart; und ſo könnte das vorchriſtliche Heidenthum nach den mannigfachen Geſtaltungen ſeiner hiſtoriſchen Exiſtenz ſelber eine rieſige Traumprophetie genannt werden, welche den Geſammtinhalt der chriſtlichen Heilsoffenbarung in mehr oder minder unbewußten Ahnungsregungen präfigurirte, und ſo ſich ſelbſt als dunkel empfundene aber tiefgehegte Sehnſucht deſſen hinſtellte, was der auf ein' erwähltes Volk beſchränkte Verheißungsglaube der vorchriſtlichen Offenbarungszeit als troſtreich erhabene Hoffnung in ſich trug. Dieß wird die richtige und einzig zuläſſige Erklärung der chriſtlichen Wahrheitsahnung des Heidenthums ſein — eine Erklärung, welche nach den längſt obſolet gewordenen Annahmen von Entlehnungen aus dem Moſaismus und zufolge der Unthunlichkeit eines exceſſiven Traditionalismus allein als möglich übrig bleibt.

Sofern das Heidenthum nach ſeiner lichten, der göttlichen Wahrheit ahnungstief zugewendeten Seite auf dem Grunde der göttlichen Wahrheitsoffenbarung ſtand, konnten ihm auch ſupranaturale Erleuchtungen nicht ganz fehlen, wenn ſchon die Strahlen derſelben zufolge der aus dem göttlichen Wahrheitsgrunde herausgerückten Stellung des Heidenthums nur ſchräg einfallen konnten, und in dem getrübten Medium, in das ſie einfielen, geſchwächt, zerbrochen und zerſtreut wurden. Ein Beiſpiel derartiger unvollkommener, aber wirklich ſupranaturaler Erleuchtung, die zum

Theile eine unmittelbare, zum Theile aber durch ein tiefer ahnendes Naturbewußtsein, vermittelt war, bietet uns die Bibel in der Person des Bileam, der Gott in Träumen befragt, auch die Erforschung von Wahrzeichen zu Hilfe zieht, nebstbei aber im Wachzustande die hellsten, unzweideutigen Offenbarungen erhält, freilich nicht zufolge seiner persönlichen Würdigkeit, sondern um als passives Organ des Geistes, der ihn ergreift, dem providentiellen Berufe und der künftigen Glorie des erwählten Volkes Zeugniß zu geben.

Bileam ist nicht bloß eine merkwürdige Gestalt der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte, sondern eine wahrhaft charakteristische Figur, an welcher sich ebensowohl der Unterschied als auch die Wechselbeziehungen zwischen Heidenthum und Judenthum, antik-orientalischer Naturweisheit und hebräischer Offenbarungsreligion studiren lassen. Bileam wird aus dem Lande am Euphrat, aus Pethor gerufen; er war ohne Zweifel ein babylonischer Naturweiser, und wird von Balak, der ihn ruft, für einen Mann gehalten, der mit Magie und Theurgie, mit Wahrsager- und Beschwörungskünsten umzugehen weiß. Das abergläubische Vertrauen auf die Wirksamkeit dieser Künste hat den babylonischen Astralcult zu seiner Voraussetzung und Hinterlage; die zauberkundigen Männer müssen allerdings auch gewisse, ihren Zeitgenossen verborgenen Kräfte und Wirksamkeiten der Natur für ihre Zwecke zu benützen gewußt haben, hauptsächtlich aber wird das dunkle, räthselhafte Gebiet magnetischer Erregungen in seinen mannigfach modificirten Erscheinungen von ihnen bis auf einen gewissen Grad beherrscht worden sein, und diese Herrschaft ihnen den Nimbus tieferdringender Naturweisheit verliehen haben. Sofern der babylonische Astralglaube, der im Culte des höchsten

Himmelsherrn, des Bel gipfelte, aus der Elohimverehrung d. i. aus der alten Verehrung der Himmelsmächte herausgewachsen war, wies er auf eine, im astralischen Kosmismus der babylonischen Naturweisheit freilich schon sehr verdunkelte monotheistische Hinterlage zurück, die er mit der hebräischen Offenbarungsreligion gemein hatte, und die sich wohl auch im Bewußtsein jener Naturweisen hin und wieder sehr entschieden hervordrängen mochte. Wir werden dieß auf Rechnung jener verborgenen Wahrheitsmacht zu setzen haben, die im historischen Völkerleben allgegenwärtig, als Macht natürlicher und übernatürlicher Erleuchtung wirkt. Ihre gesammelte Kraft hatte sich von dem Zeitpunkt der Erwählung der Abrahamiden angefangen in dem erwählten Volke des Herrn concentrirt; ihre seitlich gehenden Strahlen warfen aber ihre erhellenden Lichter in die Gesammtheit der das hebräische Volk umgebenden Culturkreise; und so standen denn auch die babylonischen Naturweisen im Bereiche dieser Offenbarung, deren Vernehmen in Bileam schon eine natürliche Ahnung von der Bedeutsamkeit jenes Volkes, welchem zu fluchen er gerufen worden war, erwecken mochte. Denn er wußte ohne Zweifel von jenem Volke so viel, daß es den Jehova-Elohim ehre und zu seinem Gotte habe; sofern er nun denselben Höchsten als Gott erkannte und verehrte, konnte sich die hohe Bedeutsamkeit eines Volkes, das jenen Höchsten als seinen eigenen Gott ehrte, seinem Denken nicht entziehen. Hiedurch war er disponirt, jene Erleuchtungen zu empfangen, in welchen ihm das tiefere weltgeschichtliche Verständniß jenes Volkes, dem er Fluch anzaubern sollte, aufgieng.

Bileam empfängt von Jehova Elohim Offenbarungen in Träumen; dieß hat er mit den Patriarchen des hebräi-

schen Volkes gemein, von welchen er sich dadurch unterscheidet, daß die in ihm theilweise noch vorhandene Empfänglichkeit für Offenbarungen der himmlischen Lichtwelt mit einem prophetischen Instincte anderer Art gepaart ist, da er als babylonischer Kosmosoph weit mehr Naturseher denn Prophet des Höchsten ist. Zudem ist er von den Patriarchen des hebräischen Volkes durch Jahrhunderte geschieden, und gehört einer späteren Zeit an, in welcher der zu den Zeiten Abrahams noch vorhandene Monotheismus im Bereiche der vorchristlichen Culturwelt allenthalben bereits so ziemlich im kosmischen Naturalismus untergegangen war. Das träumerisch ahnende Wesen, welches den allgemeinen Habitus der noch zu keinem entwickelten Culturdasein gelangten Geschlechter, Stämme und Völker der culturfähigen Menschheit bildete und einen Stand der zwischen Kindheit und Jugend schwankenden Unreife constituirt, war da in der Abwendung von den ewigen unsichtbaren Dingen bereits völlig in die Erahnung der Geheimnisse des sichtbaren Weltdaseins versenkt, und folgte unbewußt und unwillkürlich den auf das Sichtbare und Irdische gerichteten Instincten des menschlichen Lebens und Strebens.

Die Bibel verlegt die Offenbarung durch Träume in die Patriarchenzeit als erste Anfangszeit des hebräischen Volkes und Anfangszeit jener Offenbarungen, die in einem besonderen von Gott gewählten Geschlechte und Volke sich entfalten sollten. Moses empfängt die Offenbarungen des Herrn bereits nicht mehr in Träumen, sondern in inneren Schauungen eines zur höchsten geistigen Energie gesammelten Wachlebens; und wenn später das eine oder andere Mal in den alttestamentlichen Büchern eine Traumoffenbarung erwähnt ist, so erscheint sie zugleich auch als ein minder vollkommener

Grad und Modus göttlicher Mittheilung; im Buche Daniel erſcheint ſie als Form der auf heidniſchem Boden fortgeſetzten heilsgeſchichtlichen Prophetenin ſpiration. Demzufolge gibt die Bibel unzweideutig zu erkennen, daß die Traumoffenbarung die unterſte Stufe und mindeſt vollkommene Form der göttlichen Wahrheitsoffenbarung darſtelle; ſofern ſie in die Anfänge der israelitiſchen Volksgeſchichte, in die Patriarchenzeit fällt, bekundet ſie, daß das von Gott erwählte Geſchlecht und Volk durch dieſe mindeſt vollkommene Art und Form des Offenbarens in den Bereich der göttlichen Offenbarungsthätigkeit überhaupt erſt eingeführt werden mußte. Nebſtdem iſt nicht zu verkennen, daß ſie für die Zuſtände der Naturgebundenheit, wie wir ſie in jener alten Zeit vorauszuſetzen haben, und in Rückſicht auf den unentwickelten Stand eines ſelbſtthätigen geiſtigen Wachlebens, wie wir ihn bei einfachen wandernden Hirtenſcheichen der Patriarchenzeit finden, nicht bloß die vollkommenangemeſſene, ſondern vielleicht auch die einzig mögliche war. Andererſeits können wir nicht umhin, bei religiös geſtimmten Gemüthern von edlerer ſittlicher Anlage und Denkart die Empfänglichkeit für eine derartige Offenbarungsweiſe uns recht groß zu denken; die im Menſchheitsleben allgegenwärtige Wahrheit, die daſſelbe als verborgener Grund hält und trägt, und in die Tiefen der von ihr nicht freiwillig abgewendeten Seelen hineinleuchtet, mußte ſich bei der Verdunkelung und mangelhaften Entwickelung des höheren geiſtigen Wachlebens in Traum und Viſion zum Durchbruch verhelfen. Es war dieſe Art von Apperception die durch die gegebene Beſchaffenheit menſchlicher Zuſtände naturnothwendig bedingte Form der Communication des menſchlichen Herzens und Gemüthes

mit der im Menschheitsleben verborgen gegenwärtigen Macht der ewigen Wahrheit.

Die im menschlichen Zeitdasein zu verwirklichende göttliche Idee steht als eine vollentwickelte seit ewig vor dem göttlichen Denken und Anschauen; sie projicirt diese ihre vollkommene Ausgestaltung auch in's Denken der zeitlichen Erdenmenschheit, so wie diese sie zu fassen und zu recipiren im Stande ist. Die Projectionen der vollentwickelten Idee der Menschheit sind, wie sich von selbst versteht, lauter geistige Anticipationen der absoluten Wirklichkeit der Idee, wie dieselbe im himmlischen Sein als ewig vollendete sich darstellt, und als solche durch das Kommen Christi auch in's menschliche Zeitdasein sich eingeführt hat. Demzufolge wird alle Offenbarung als solche die Enthüllung der himmlischen Herrlichkeit zu ihrem Inhalte haben, sei es, daß diese als eine gegenwärtige geschaut, oder als eine zukünftige gehofft werde. Im Geiste der alttestamentlichen Verheißungsreligion lag es, die Enthüllung dieser Herrlichkeit als etwas Zukünftiges zu hoffen, und auch dem christlichen Glauben und Bewußtsein, das sich der Erfüllung der alten, bis in den Beginn der menschlichen Erdenzeit zurückreichenden Heilsverheißung erfreut, ist es wesentlich und natürlich, die vollkommene Verwirklichung der heiligsten und erhabensten Menschheitshoffnungen einer jenseitigen, verklärten Wirklichkeit zuzuweisen. Da diese Wirklichkeit eine supranaturale ist, so muß auch jede ächte und glaubhafte, auf sie hinweisende Prophetie supranaturalen Ursprunges sein; die ächte, wahrhafte Prophetie ist nichts anderes, als ein unmittelbares oder mittelbares, näheres oder entfernteres geistig innerliches Vernehmen jener heiligen, göttlichen Vollendung der Dinge, die im Reiche der himmlischen Herrlichkeit ihr wahrhaftes Da-

ſein hat. Zwar die Idee des vollendeten Seins und des Seins in Vollendung iſt eine dem inneren Geiſtmenſchen urhaft eigene Idee, mag ſie auch noch ſo unentwickelt in ihm ſchlummern; aber der Modus der Vollendung und die Geſtalt des vollendeten Seins ergibt ſich dem Menſchen nicht unmittelbar aus ſeinem von der Geſchichte der menſchlichen Geſammtentwickelung losgelösten Selbſtdenken, und die Geſchichte der menſchlichen Geſammtentwickelung kann ihrerſeits ſelber wieder nur in geiſtiger Ergreifung des in derſelben wirkenden göttlichen Principes central erfaßt werden. Sofern nun dieſes im Menſchheitsleben alldurchgreifend wirkende Höchſte eine göttliche Macht iſt, in deren Kraft das labile und der Labilität anheimgefallene Menſchliche über ſich ſelbſt zu ſeinen unwandelbaren höchſten Zielen emporgehoben werden ſoll, iſt jenes geiſtige Ergreifen zunächſt und unmittelbar nicht ein actives, im urhaften Selbſtkönnen begründetes Ergreifen, ſondern vielmehr ein Ergriffenſein von der Macht jenes höchſten alldurchgreifenden Principes, und der Unterſchied zwiſchen der Offenbarungsreligion und den vorchriſtlichen heidniſchen Culturreligionen iſt nur der, daß dieſes Ergriffenſein in letzteren ein dunkles, traumhaftes, ſich ſelber nicht verſtehendes Ergriffenſein iſt, während die erwählten Propheten und Verkünder des geoffenbarten Heils- und Verheißungsglaubens ein Bewußtſein von der activen Nähe des ihre Seelen und Herzen berührenden göttlichen Geiſtes und Principes haben und durch die Macht deſſelben ſich gehoben und getragen fühlen. Und ſo wird man wohl nicht irren, wenn man die geſammte, an den chriſtlichen Offenbarungs- und Heilsglauben anklingende mythiſirende Myſterioſophie der vorchriſtlichen heidniſchen Völkerreligionen als eine rieſige Traumprophetie des religiöſen

Menschheitsgeistes betrachtet, der die im alttestamentlichen Prophetismus als messianisches Heil erschaute neue Wirklichkeit, gleichfalls in dunkler Wahrnehmung vielfältigst erahnete und erahnen mußte, weil in der alten, sich auslebenden Zeit unsichtbar und verborgen bereits der christliche Welttag, der Gottestag der zeitlichen Erdenmenschheit gegenwärtig war.

Alles geistige Vernehmen göttlicher Offenbarung setzt ein Ergriffensein des inneren Menschen von der Macht des Göttlichen voraus. Dieses Ergriffenwerden ist ein Emporgehobenwerden des inneren Menschen über sich selbst. Sofern er von einer höheren Macht über ihm ergriffen und dadurch seiner gewohnten Lebenssphäre entrückt wurde, ist allerdings sein Verhalten ein passives Verhalten, welches aber nicht als unfreie Zuständlichkeit gefaßt werden darf. Der Fatalismus des vorchristlichen Heidenthums, welches die ächte, wahrhaft göttliche Inspiration nicht kannte, mochte auf den Gedanken eines heiligen Wahnsinns hinführen, und den Zustand der Theolepsie selber als eine Art von Verhängniß erscheinen lassen, von welchem betroffen zu werden die zum Organe des weissagenden Gottes gewordene Seele als ein tiefstes Wehe empfinden müsse. Wenn Philo und Josephus Flavius diese Vorstellungsweise auf das Gebiet der alttestamentalichen Religionsoffenbarug übertrugen, so mochten sie hiefür in einzelnen Stellen der alttestamentlichen Religions- und Offenbarungsbücher Anhaltspunkte gefunden zu haben glauben (vgl. I. Sam. 19, 24 und die in 2. Kön. 9, 7; Hos. 9, 7; Jer. 29, 26 vorkommende Bezeichnung der Propheten als מְשֻׁגָּעִים); in Wahrheit aber zeigten sie sich in dieser Hinsicht von dem Einflusse heidnisch-antiker Religionsanschauung abhängig, und bekundeten damit zugleich, daß das mit der heidnisch-antiken

Weltbildung in nähere Berührung gekommene altteſtamentliche Judenthum nur von einem über daſſelbe hinausgreifenden Standpunkte aus das richtige Verſtändniß ſeiner ſelbſt und ſeiner heiligen Ueberlieferungen ſich retten könne. Die altteſtamentliche Prophetie iſt nur dann wahrhafte Prophetie geweſen, wenn ſie in der neuteſtamentlichen Gottesoffenbarung ihre vollkommene Erfüllung gefunden hat; hat ſie dieſe in derſelben gefunden, ſo waren die Propheten des A. T. hellſchauende Männer, in deren Geiſt der große Gottestag, der mit Chriſtus auf Erden aufgehen ſollte, ſchon hineinleuchtete, ehe dieſer Tag gekommen war. Das Kommen dieſes Tages iſt aber als ein Werk der weltleitenden göttlichen Providenz aufzufaſſen, deren Vorkehrungen und Beſchlüſſe von den Propheten geiſtig erfaßt wurden, ehe ſie in die geſchichtliche Wirklichkeit übergeführt worden waren. Dieſes geiſtige Erfaſſen und Ergreifen göttlicher Heilsrathſchlüſſe ſetzt aber eine geiſtige Sammlung und Activität höchſten Grades voraus, die mit der heiligen Raſerei eines theoleptiſchen Wahnſinns nicht nur nicht das Geringſte gemein hat, ſondern in demſelben excluſiven Gegenſatze zu derſelben ſteht, wie der erleuchtete und wahrhaft religiöſe Vorſehungsglaube zum heidniſch-antiken Fatalismus. Dieſer iſt weſentlich Naturalismus, und das geſammte heidniſch-antike Orakelweſen ſteht auf dem Boden dieſes Naturalismus; die altteſtamentliche Offenbarungsreligion iſt aber ihrem innerſten Weſen und eigenſten Geiſte nach der ausgeprägteſte Widerſatz dieſes Naturalismus, und das Chriſtenthum, in welchem der altteſtamentliche Religions- und Verheißungsglaube ſich erfüllt hat, hat ſich vom Anbeginn her als Religion des Geiſtes und der lichten Gotteswahrheit in's menſchliche Zeitdaſein eingeführt, und iſt ſeinem Weſen nach Erhebung

zum Dasein in der ächten Freiheit, zum Freisein in Gott. Wie vertrüge sich mit diesem Charakter der christlichen Heilswahrheit und Offenbarungsweisheit jene geistige Unfreiheit als specifische Signatur der ihre Enthüllung geistig anticipirenden alttestamentlichen Prophetie?

Die alttestamentliche Prophetie hat ihr Correlat im Bereiche der heidnisch-antiken Welt. Dieses Correlat ist aber nicht in dem mit Superstition behafteten Religionsleben der in Kosmismus und Naturalismus versenkten Heidenwelt, sondern in dem über diese superstitiöse naturalistisch getrübte und verdunkelte Religiösität hinausstrebenden Geistesleben der antiken Welt zu suchen, und bietet sich demzufolge dort dar, wo es ein entwickeltes geistiges Bildungsleben gab, also vornehmlich im Bereiche des antiken Griechenthums, welches den Hochpunkt und die eigentliche Blüthe des vorchristlichen freiweltlichen Bildungslebens darstellt. Die wahrhaften und wirklich von einem höheren, göttlichen Hauche berührten Propheten der heidnisch-antiken Welt sind die Dichter und Denker des hellenischen Volkes, in deren Geister die tiefsten Ideen der christlichen Erkenntniß als Abschattungen jener Einen und Höchsten in Christus dargestellten Wahrheit ahnungsvoll aufgiengen. Wir rechnen hieher die tiefsinnigen Gedanken und Ahnungen der pythagoräischen und platonischen Philosophie, die tiefen ethisch-religiösen Gedanken und Ahnungen der großen griechischen Tragiker, unter welchen Aeschylos mit dem erhabenen Schluße seiner Prometheustragödie obenan steht. Plato schwang sich in seinem Sinnen und Denken in das Reich einer idealen überweltlichen Wirklichkeit auf, in welcher das irdisch Unvollkommene und zeitlich Unvollendete in ewiger himmlischer Vollendung existirt; die griechische Tragik deckte die

Geſetze einer heiligen Ordnung des ſittlichen Menſchendaſeins auf, und lehrte in den Ideen von Schuld und Sühnung die tiefſten Geheimniſſe des menſchlichen Zeitdaſeins erahnen. So wurden ein Aeſchylos und Sophokles ihrer Zeit und ihrem Volke zu Lehrern heiliger Gottesfurcht, Plato aber lehrte die Menſchheit den himmliſchen Urſprung der Seelen und die wahre ewige Heimath der Geiſter. Es war dies kein Erkennen unmittelbar im Lichte jener ewigen Wahrheit, deren Glanz in die Seelen der Propheten hineinleuchtete; aber es war vom Glanze dieſes Lichtes umſäumt, es war eine unvermittelte ideale Anticipation deſſen, was auf dem Boden der chriſtlichen Erkenntniß in vollkommener Vermittelung mit dem geſchichtlichen Zeitdaſein des Menſchen als tiefſter Gehalt und tiefſte Wahrheit dieſes durch Irrthum, Schuld und Sünde getrübten Zeitdaſeins ſich enthüllen ſollte. Es waren göttlich inſpirirte Ahnungen und Schauungen des geiſtigen Wachlebens der außerhalb dem Bereiche der unmittelbaren göttlichen Heilsoffenbarung ſtehenden Menſchheit, es war die göttlich inſpirirte Geiſtprophetie auf dem Boden des heidniſch-antiken Culturlebens. Plato überfliegt die Geſchichte und flüchtet ſich unmittelbar in das Reich der Ideen, weil er die in der Geſchichte ſich offenbarende Religions- und Heilstüchtigkeit der gnädig waltenden Gottheit nicht kennt; die antike Tragik vertieft ſich in den ethiſchen Sinn und Gehalt der Geſchichte, und faßt ihn ſo tief, als er ohne chriſtliches Erlöſungsbewußtſein nur immer gefaßt werden kann, weiß aber das letzte erklärende Wort nicht zu finden, ſondern bleibt vor dem erahneten heiligen Walten der Gottheit als einem dichtumſchleierten undurchdringlichen Geheimniß ſtehen. Die Spuren der verborgenen Wege Gottes leuchteten von Anbeginn her

in der alttestamentlichen Heilsgeschichte, und die im Lichte der Heilsoffenbarung geweckte Prophetie verfolgte die Entwickelung jener Wege, vorschauend bis in die fernsten Enden der irdischen Zeit; das in der christlichen Offenbarungszeit aufgeschlossene Geheimniß des göttlichen Rathschlusses, der auf die Vollendung der Zeit und Welt und der Menschheit in beiden abzielt, stand bereits halb enthüllt vor den geistigen Blicken der alttestamentlichen Seher, und uns bleibt einzig übrig, der in successiv erweiterten Peripetien stets reicher und voller sich gestaltenden Erfüllung und Entwickelung der im prophetischen Schauen aufgegangenen Zukunftsbilder zuzusehen. Unsere gesammte Erkenntniß der menschlichen Dinge ist zuhöchst eine historiosophische Erkenntniß, die zum Mittelpunkte Christus hat; alle Radien des geistig-ethischen Lebens der Menschheit laufen in der Idee Christi, des heiligen Urbildes und himmlischen Erneuerers der Menschheit zusammen, und mit Beziehung auf diese Idee vollzieht sich im geschichtlichen Menschheitsleben die Scheidung der großen Gegensätze, deren endgiltige und definitive Auseinandersetzung den zeitlichen Erdentag der Menschheit abschließen, und das Ende der Weltentwickelung in den ersten Anfang derselben, in die uranfängliche Scheidung von Licht und Finsterniß zurückvermitteln wird. Der erste Lichtaufgang in der sichtbaren Welt und Schöpfung war schon eine erste Weissagung auf die letzte Vollendung und Klärung derselben in einem höheren göttlichen Lichte, dessen sonnenhafter Herd der himmlisch verklärte Christus, das Prototyp der in Gott verklärten Schöpfung und die wirksame Ursache ihrer Vollendung und Verklärung, ist. Diese Idee Christi als göttlichen Prinzipes der Weltvollendung und Weltverklärung ist eine die messianische Heils-

prophetie tragende und ſtützende Grundidee, gehört aber nicht mehr der Prophetie, ſondern der chriſtlich-evangeliſchen Gneſis an, und bedeutet einen letzten Aufſchluß und Abſchluß der in den Apoſtelſchriften ſich entfaltenden neuteſtamentlichen Offenbarungsweisheit, die einen letzten, höchſten Abſchluß der geſammten altteſtamentlichen Offenbarungsentwickelung und zugleich die ideelle Grundlage bildet, in welche das geſammte geiſtige Selbſtdenken der Menſchheit eingerückt werden muß, um zur richtigen Orientirung über das dem menſchlichen Herzen und Gemüthe angeborne Sehnen und Hoffen, und über die ihm unvertilgbar eingeſenkten Ahnungen und urhaften Begehrungen der Seele zu gelangen.

II.

Recenſionen.

1.

Menahem Ben Saruk. Mit Berückſichtigung ſeiner Vorgänger und Nachfolger. Ein Beitrag zur Geſchichte der hebräiſchen Grammatik und Lexikographie von Dr. **Siegmund Groß.** Breslau 1872.

Es bedarf wohl keiner Rechtfertigung, wenn in einer Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Katholiſche Theologie ein Buch näherer Beurtheilung unterzogen wird, welches ſich die Darſtellung des allmähligen Fortſchrittes der Erkenntniß der altteſtamentlichen Sprache während des frühern Mittelalters in den Kreiſen, die allein damals bibliſch-linguiſtiſche Studien betrieben, zur Aufgabe gemacht und dieſelbe in Anbetracht des ſchwierigen Stoffes nicht unrühmlich gelöſt hat. Man gewinnt dabei Einblick in eine rege literariſche Thätigkeit in Jahrhunderten, welche ſonſt mit kaum ſtellenweiſe durchbrochenem Dunkel bedeckt erſcheinen, und in geiſtige Verkehrswege von Land zu Land, auch über Meere und Berge, ſowie anderſeits in die Schwierigkeiten eines gründlichen Verſtändniſſes der heiligen Schriften Alten

Bundes selbst innerhalb der fleischlichen Nachkommen des Bundesvolkes, die sich erst allmählig und nicht ohne häufige Rückfälle aus den Fesseln von Talmud und Kabbala herauswanden, während jener Jahrhunderte, wo die Uebersetzung des Hieronymus in immer mehr sich verschlechternden Abschriften dem christlichen Abendlande, die griechische der Septuaginta in ähnlicher Depravirung dem Morgenland genügte. Was aber noch wichtiger ist: Wir vermögen uns die Schwierigkeiten zu vergegenwärtigen, unter welchen Hieronymus, von rabbinischen Gelehrten unterstützt, seine Bibelübersetzung fertig brachte, denn dasselbe Herumtasten und Ringen nach schärferer Ergründung des Sinnes dunkler Worte und Sätze begegnet uns bei dem großen Kirchenvater wie bei den jüdischen Sprachgelehrten des früheren Mittelalters, die jener, ein halbes Jahrtausend früher, an Geschmack, congenialem Erfassen des theologischen Gedankens und passender Wiedergabe desselben übrigens durchweg übertroffen hat. — Wir müssen aber, ehe wir den Inhalt des Buches näher betrachten, auf geschichtlichem Wege das Verständniß und die Würdigung desselben anbahnen, da es von den gewöhnlichen theologischen Wissenschaftszweigen ziemlich abliegende Studien vorlegt, die nichtsdestoweniger dieselben in ihrer Grundlage lebendig berühren.

Die talmudische Periode des alttestamentlichen Schriftverständnisses hatte mit der Codificirung des betreffenden Materiales, das die Traditionen vieler Lehrer und Schulen der vorhergegangen Jahrhunderte seit Zerstörung Jerusalems und selbst noch älterer Zeiten umfaßte, gegen Ende des fünften Jahrhunderts ihren relativen Abschluß gefunden und wurde durch die der Geonim abgelöst. Dieß war der Ehrenname (von גאון, Hoheit, also illustres) der

orthodoxen Lehrer, welche den schon in der vorigen Periode gegründeten hohen Schulen der Juden in Mesopotamien, namentlich zu Sura und Pumbedita, vorstanden und für die gesammte jüdische Diaspora geistliche Vermittler des Schriftverständnisses und Leiter des religiösen Lebens wurden. Erst nach vier Jahrhunderten hörte Vorderasien auf, den geistigen Mittelpunkt der gesammten Judenschaft im Gaonate zu bilden, das in dem Verfasser der arabischen Bibelübersetzung Saadia im zehnten Jahrhundert noch zum letztenmal aufleuchtete. Nun begann aber in Spanien (Sefarad), das die Muhammedaner 711 zum erstenmal betreten und den Westgothen nach und nach zum größern Theil entrißen hatten, das wissenschaftliche und religiöse Leben unter der Judenschaft Wurzeln zu schlagen und Andalusien übernahm die Führerschaft, die vordem Judäa und Babylon inne gehabt hatten. Spanien soll nach wenig zuverlässigen Berichten seiner Chroniken zur Zeit des ersten Tempels Bekenner des jüdischen Glaubens gehabt haben und wurde jedenfalls zur Zeit des zweiten Tempels, vor und nach Zerstörung Jerusalems Heimathsstätte für zahlreiche Flüchtige aus Judäa. Josephus Ant. l. 18 kennt Juden in Spanien, Sueton (Vit. c. 4) und Tacitus (Ann. II, c. 8) weiß von dorthin deportirten Juden, was auch jüdische Chroniken von Vespasian und der Spanier Juan Vasäus in Chronic. Hisp. von Hadrian bestätigen. Den Juden gereichte die muhammedanische Eroberung zum Vortheil: Stammes- und Religionsverwandtschaft rief gleichartige Bestrebungen in beiden wach und der Druck, den das Judenthum vielfach in der spätern westgothischen Herrschaft zu erdulden gehabt, hatte natürlich seine vollsten Sympathien für die moslimischen Eroberer wachgerufen. In den

ſpaniſch-arabiſchen Schulen, die der Chalife Haſchem errichtete, erlernten die Juden die Sprache der Eroberer und handhabten ſie bald allgemein als Mutterſprache. Zu Anfang des zehnten Jahrhunderts, ſ. 911, verbreitete der Chalifenthron Abdurrahmans III., der zuerſt ſich den Titel „Fürſt der Gläubigen", Emir al Muminin, beilegte, von Cordova aus das milde Licht der Künſte und Wiſſenſchaften über das ſüdliche und mittlere Spanien hin: es weckte auch vielfach den Geiſt vornehmer alteingeſeſſener Judengeſchlechter, von denen manche ſich auf das Davidiſche Königshaus zurückführten. Die jüdiſch-ſpaniſche Cultur förderte damals vorzugsweiſe Chasdai Ben Iſak Ibn Schaprut (915—970), der ſich als Arzt und Sprachgelehrter einen Namen gemacht, vom Chalifen zuerſt als Dragoman gebraucht, ſich zu deſſen vertrautem Staatsrath in den wichtigſten Angelegenheiten aufſchwang und Reichthum, ſowie hohe Stellung in den Dienſt eines ſegensreichen Mäcenatenthums für altteſtamentliche Sprach- und Religionswiſſenſchaft ſtellte. Beide ſtanden damals tief: ſeit vier Jahrhunderten war geiſtiges Leben und Bemühen unter dem Niveau des in der Miſchna und den Talmuden bekundeten geblieben und auch die nach Mitte des achten Jahrhunderts aufgekommene Karäerſekte, die mit Ausſchluß alles Traditionellen ſich auf den excluſiven, bornirt bibliſchen Standpunkt zurückſchraubte, brachte keine ſtarke Bewegung in die ſtagnirenden Waſſer. Doch gab immerhin ihr Kampf gegen die hagadiſche Auslegung der Bibel mit ihrem Mythen- Legenden- und Traditionswuſt den Anſtoß zu einfacher, wort- und zuſammenhangsgemäßer Auslegung der Schrift. Den hier durch das talmudfeindliche Bekenntniß des Karäerthums gegebenen Anſtoß nahm Saadia auf und verbreitete ihn weiter, indem

er zuerſt eine wiſſenſchaftliche Bearbeitung der hebräiſchen Sprache und kritiſche Auslegung ihrer heiligen Urkunden in umfaſſender Weiſe verſuchte. Daß dieſer gelehrte Bibelüberſetzer, der das Gaonenthum kurz vor deſſen Untergang nochmals glänzend emporhob, von höchſt bedeutender Wirkſamkeit war, zeigt ſich in den Folgen derſelben. Altteſtamentliche Wiſſenſchaft verpflanzte ſich nun von Babylonien nach Nordägypten, wo Saadia lebte, nach Nordafrika und Spanien, wohin babyloniſche Gelehrte die Talmudſtudien verpflanzten und wo nun Menahem Ben Saruk unter dem Protektorat des genannten Staatsmannes Chasdai das erſte nach Stämmen geordnete hebräiſche Wörterbuch [1]) verfaßte, das er Machberet, Vereinigung von Stammworten und ihren Ableitungen, nannte. Er fand aber alsbald einen ſcharfen oft ungerechten Gegner an dem Dichter und Sprachforſcher Dunaſch B. Labrat, einem Schüler Saadia's, der ſchon die grammatiſchen und exegetiſchen Schriften ſeines Lehrers ſelbſt ſeiner Kritik unterſtellt hatte in den Teſchuboth [2]) (herausgeg. von Schröter, Breslau 1866). Aehnliche Teſchuboth, kritiſche Bemerkungen ſchrieb er nun über Menahems Arbeit nebſt einem Spottgedicht, und ſandte beides mit lobpreiſender Widmung an Chasdai, um in deſſen Augen den von Menahem erlangten Ruhm zu beeinträchtigen. Letzterer ſandte eine Widerlegung der Kritik des Dunaſch ebenfalls an Chasdai und der Streit ſpann ſich erhitzt weiter in gereimten und ungereimten Dupliken, und Re-

1) מחברת מנחם Antiquissimum linguae hebraicae et chaldaicae lexicon ad sacras scripturas explicandas a Menahemo B. Saruc Hispaniensi saeculo decimo compositum ex quinque codicibus descriptum primum edidit Filipowski, Londini 1854.

2) ספר תשובות דונש על ר׳ סעדיה גאון

pliken der Schüler beider Männer, eine lärmende Judenschule im muhammedaniſchen Spanien des zehnten Jahrhunderts, aus der indeß erheblicher Gewinn für die hebräiſche Sprachwiſſenſchaft hervorging. Wir wenden uns nun zu dem weſentlichen des auch die mittelalterliche Religionsgeſchichte mehrfach berührenden Inhaltes der Schrift.

Hebräiſche Sprachwiſſenſchaft liegt im Zeitalter der Sammlung der Talmude kaum erſt in den Windeln. Die Talmudiſten faßten nicht die Form, ſondern den Sinn in's Auge und nicht zierlich und ſprachgerecht, ſondern ohne Rückſicht auf Sprachregeln ſchlagfertig ſich auszudrücken war ihr Abſehen. Selbſt für Grammatik hat der Talmud noch keinen beſtimmten Ausdruck, denn die Benennung דקדוק und מדקדק für Grammatik und Grammatiker ſcheint früheſtens dem 10. Jahrh. anzugehören, wo er ſich bei dem Karäer Jephet (950—990) zuerſt findet. Talmudiſch bedeutet daſſelbe Wort nur erſt Genauigkeit, Feinheit. Das talmudiſche Idiom, das ſich der ſcholaſtiſchen Latinität füglich zur Seite ſtellt, iſt zwar eine Rüſtkammer für Wort- und Spracherklärungen und es finden dort durch Vergleichung mit griechiſchen, ſyriſchen auch perſiſchen und andern Sprachelementen manche ſchwierige Bibelſtellen ihre Löſung, aber feine von eindringender grammatiſcher Beobachtung zeugende Winke vermag man kaum in den vom Verf. ausgehobenen Stellen mit demſelben zu erkennen; die S. 7 ff. angeführten Verdeutlichungen dunkler Ausdrücke durch Analogie, durch das talmudiſche Idiom, Etymologie, andere ſemitiſche Sprachelemente, oder nichtſemitiſche, ſind doch meiſt nur Curioſa und keine Erklärungen; ſo wird Hohesl. 4, 4 (wie der Thurm Davids iſt dein Hals, hochragend) תלפיות erklärt durch „Berg (תל), Tempelberg in Jeruſalem, dem

ſich jeder Mund (פיו ת) zuwendet," und der Talmud findet in dieſem Worte die Andeutung für den Gebrauch, beim Gebete das Angeſicht gegen Oſten zu kehren. Die Erklärung iſt nicht einmal ſinnig zu nennen, da die Ellipſe ſehr hart iſt, von der Triftigkeit derſelben iſt aber ganz zu ſchweigen. Wo der Talmud helleniſche Sprachelemente hereinzieht, iſt es womöglich noch ärger. Er erklärt חן Hiob 28, 18 durch ἓν und überſetzt: Eines allein, Gottesfurcht nämlich iſt Weisheit, und למם ebendaſ. 6, 14 durch λαιμος, „es bedeutet Hund, denn ſo heißt ein Hund in der griechiſchen Sprache." Wiſſenſchaftliche Anregung konnte von ſolcher Sprachbehandlung für die Folgezeit nicht ausgehen, aber als das hebräiſche Sprachſtudium in Folge der ausſchließlichen Beſchäftigung der Karäer mit demſelben beim orthodoxen traditionsgläubigen Rabbinenthum als ketzeriſch verſchrieen und verpönt wurde, konnten doch jene talmudiſchen Stellen zum Beweiſe dienen, daß Sprachforſchung und genaues Eingehen in den Wortſinn der Schrift die Tradition nicht beeinträchtigen und mit derſelben ſich wohl vertragen. Nichts Neues unter der Sonne: auch innerhalb der Kirche gibt es ſcheelſüchtige, traditionsgläubige Rabbi's in Menge, welchen eine die approbirte Kirchenüberſetzung corrigirende Behandlung der Schrifttexte wie ein Dorn ins Auge ſticht. Spätere Lexikographen wie Gannach, Parchon bedienten ſich auch des Hinweiſes auf die talmudiſchen Proben von Sprachforſchung, um nicht eines religiöſen Verſtoßes und kezeriſcher Abweichung vom Hergebrachten beſchuldigt zu werden. Doppelter äußerer Anregung verdankt man, ungefähr drei Jahrhunderte nach Abſchluß des Talmud, die Wiederaufnahme des Studiums der hebräiſchen Sprache. Einmal nöthigte der neuaufgekommene Islam

mit der durch ihn bewirkten tiefgehenden Erregung der öſtlichen Völker die Juden, die Verdrehung bibliſcher Stellen zu Gunſten der neuen Religion abzuwehren. Dieſelbe nahm z. B. Deut. 33, 2 für ſich in Anſpruch: der Herr kam vom Sinai, ging ihnen auf von Seir und ſtrahlte vom Berg Paran. Der Sinai ſollte auf die moſaiſche Religion, der Seir (in Edom, was der Name der Chriſten bei den Juden war) auf die chriſtliche Offenbarung und der Paran auf den Islam ſich beziehen, durch welchen die beiden frühern Offenbarungen nun aufgehoben ſeien. Das Judenthum mußte ſich dem ungeſtümen Entlehner ſeiner eigenen Satzungen und religiöſen Bilderſprache gegenüber auf ſich ſelbſt beſinnen und ſah ſich von ſelbſt auf tiefere Durchforſchung ſeiner heiligen Schriften zurückgetrieben, als des einzigen Mittels, ſeine Exiſtenz zu rechtfertigen. Dazu kam aber die Liebe und Begeiſterung der Araber für ihre Sprache, die mehr und mehr durch den eifrigſten Betrieb von Dichtkunſt und Wiſſenſchaft ausgebildet wurde. Die Juden der moslimiſchen Länder gewannen mit dem Studium des Arabiſchen, dem ſie ſich faſt überall widmeten, Liebe und Intereſſe für ihre eigene, dem Arabiſchen ſo nah verwandte Sprache zurück, und ſuchten auch ſie wieder gründlicher kennen zu lernen [1]). Den zweiten Anſtoß gab das ſchon berührte Karäerthum, בני מקרא, קראים, in der talmudiſchen

1) Moſe B. Eſra ſchreibt zu Anfang des 12. Jahrhunderts im Traktate über Rhetorik und Poetik f. 19: Als die Araber Andaluſien erobert hatten, drangen die Unſrigen bald in alle Gegenſtände ihrer Studien ein, erwarben ſich allmählig die Kenntniß ihrer Sprache, lernten die Feinheit ihrer Ausdrucksweiſe, machten ſich vertraut mit dem wahren Sinn ihrer grammatiſchen Biegungen und erwarben eine vollkommene Kenntniß ihrer verſchiedenen Gattungen von Gedichten, bis daß dadurch

Zeit Ehrenname der Bibelkundigen, später aber auf die Bibelgläubigen im Gegensatz zur Tradition und deren Vertretern, den Rabbaniten angewendet, die בני משנה hießen. Der Karäismus, nach Mitte des achten Jahrh. gegründet, verbreitete sich schnell in Babylonien, Irak und Palästina und machte die Bibel zum ausschließlichen Studium und zur einzigen Norm seines Verhaltens. Seine Anhänger forschten nach dem Wortsinn der Schrift (Peschat) im Gegensatz zur talmudisch-hagadischen Weise (Derasch) und befreundeten sich so bald mit grammatischen Studien. Der wahrscheinliche Gründer der Sekte, Anan B. David, Enkel des Exilarchen Chasdai aus Basra im Osten von Bagdad wollte die Halacha, das im Talmud niedergelegte mündliche Gesetz beseitigen und gab seiner Schule, für die er in Jerusalem eine Synagoge baute, den Wahlspruch: חפישו שפיר באורייתא (forschet fleißig im Gesetz). Rasch entzündete sich der Hader mit den Talmudisten oder Rabbaniten und die Feindschaft zwischen beiden Richtungen steigerte sich so sehr, daß Anan später der Ausspruch zugeschrieben wurde, er wünsche daß sich sämmtliche Talmudanhänger in seinem Leibe befänden, damit er sich entleiben könne und sie mit ihm stürben: [1]) ענן המין שהיה אומר מי יתן שהיו כלחכמי ישראל בבטנו והיה נחתך בחרב והיו מתים הם והוא. Gegen Beginn des zehnten Jahrh. begann der Haß sich zu legen und ließ man sich zur Kenntnißnahme von der karäischen Exegese

---

Gott ihnen das Geheimniß der hebräischen Sprache und ihrer Grammatik, das von den weichen Buchstaben, von der Verwandlung, Bewegung, Ruhe, Vertauschung, Einsaugung und anderer grammatischer Gegenstände offenbarte.

[1]) d. i. der Minäer, Ketzer.

herbei, deren Wirkungen zuerſt der Bibelcommentar des Arztes und Philoſophen Iſak Israeli (845—940) an ſich trug. Doch kann erſt Jehuda B. Koreiſch, ungefähr aus derſelben Zeit, als eigentlicher Vorgänger Menahems gelten, aus Tahort in Marokko. Er verfaßte eine ſprachwiſſenſchaftliche Schrift als Sendſchreiben an die jüdiſche Gemeinde zu Fez, in welchem er ſeine Glaubensgenoſſen zum Studium des Targum ermahnt und deſſen Wichtigkeit zum Verſtändniß des Bibliſch-Hebräiſchen betont [1]). Koreiſch iſt weder Karäer noch borniirter Talmudjude, ſondern unbefangener Forſcher, der das Hebräiſche nach mehr methodiſchen Geſichtspunkten mit den verwandten Dialekten und Sprachen vergleicht. Bedeutender war auch auf dieſem Gebiet der ſchon genannte Saadia, der ohne den rabbanitiſch-orthodoxen Standpunkt aufzugeben karäiſches Wiſſen demſelben angebildet hatte. Auch philoſophiſch geſchult und von religiös-ſittlichem Geiſt durchdrungen zeigte er, daß eifriges Forſchen nach dem Wortſinn der Schrift die alte Orthodoxie nicht verletze. Er ſchrieb wie Koreiſch noch arabiſch, um das Volk, welches das Hebräiſche kaum mehr kannte, vor den Gefahren des Karaismus zu warnen: erſt Menahem verfaßte ſein Machberet in hebräiſcher Sprache und wies ſo ſeinen Nachfolgern die Bahn, auf welcher ſie nun bald dieſelbe für gewöhnlichen wiſſenſchaftlichen Ausdruck und Darſtellung weiter ausbildeten und der arabiſchen ebenbürtig zur Seite ſtellten.

---

1) רסאלה (risaleh, Brief) R. Jehuda B. Coreisch Tihartensis ad synagogam Judaeorum civitatis Fez de studii Targum utilitate et de linguae chaldaicae, misnicae, talmudicae, arabicae, vocabulorum item nonnullorum barbaricorum convenientia cum hebraea, ed. Bargès et Goldberg, Paris 1857.

An Entsagungen gewöhnt durchlebte er, uneigennützig seiner Wissenschaft, der nicht durch jüdische Traditionen beeinflußten Erklärung der Bibel ergeben, ein armes, gedrücktes und viel angefeindetes Dasein. Von Chasdai's Vater aus Tortosa, seinem Geburtsort nach Cordova berufen, sang er hier in hebräischen Versen das Lob seines Patrons, dessen Sohn Chasdai ihn ziemlich ungünstig und unwürdig behandelte, obgleich er ihn mit der Abfassung eines sprachwissenschaftlichen Werkes, das den Wortschatz der heiligen Schrift umfassen und erklären sollte, beauftragt hatte und Menahem mit größtem Eifer sich der Aufgabe unterzog. Mitten in der Arbeit sah er sich von der maßlosen Kritik seines Rivalen Dunasch angefallen, die nur zu deutlich den Neid und Stolz der Magrebim (afrikanischen Gelehrten) gegenüber den Sefardim (Spanier) verrieth. Dunasch von jüdisch-fürstlicher Familie aus Fez hatte seine Jugend in Bagdad verlebt und mochte es nicht mitansehen, daß ein Spanier das Gaonenthum seiner Heimath in wissenschaftlichem Verständniß der Schrift überhole. Auch er griff zu dem kaum fehlschlagenden Mittel, seinen Gegner zu verketzern. Menahem ließ die talmudischen Erklärungen für die Praxis unangetastet, mußte ihnen aber zu seiner dem Wortsinn nachgehenden Exegese den Weg versperren. Der hieraus sich ergebende Gegensatz zur rabbanitischen Schrifterklärung konnte ihm bei seinem sonstigen loyalen Verhalten gegen Tradition und Talmud zwar vor der Gefahr schützen, offen als Karäer denuncirt zu werden, aber nicht vor dem Vorwurf, daß er weder zu den Orthodoxen noch zu den Ketzern sich halte, sondern vornehm über beiden sich bewege „den Wildeseln gleich und den Affen in den Baumwipfeln" (כפראים וכקופים בראשי הבכאים). Ein

Dunaschite (S. 31) ruft von seinem Meister abtrünnigen Genossen, die zu Menahem sich gewandt, welcher umsonst durch Milde und Sanftmuth seinen Gegner zu entwaffnen suchte, die bittern Worte zu: Verschmäht habt ihr das Wort der Leviten, deren Ruf verbreitet ist in allen Landen, um euch zu ergötzen am Gebrüll der wilden Esel und zu verdrehen die Worte des lebendigen Gottes. Unter den Schülern Menahems fanden sich auch Jünglinge, die aus dem christlichen Theil Spaniens stammten und deren Eltern das Christenthum zum Schein angenommen hatten. Durch den Makel, der in orthodox jüdischen Augen auf solchen Schülern haftete, suchte man nun auch den Lehrer zu compromittiren, der wie ein Magnet judenfeindliche Elemente an sich ziehe. Menahem hatte unter solchen Umständen Cordova verlassen, war aber durch Chasdai zurückberufen worden und vollendete nun dort sein lexikalisch-exegetisches Werk, ohne übrigens von seinem vornehmen Glaubensgenossen mehr geschützt zu werden als früher. Menahem schrieb eine Antikritik gegen die Teschubot des Dunasch, welche die Zerstörung seines Hauses zur Folge hatte, und als er über die Unbill sich beklagte, erwiederte ihm Chasdai: Hast du gefehlt, so habe ich dich mit Recht gezüchtigt, hast du nicht gefehlt, so habe ich dir durch diese Züchtigung das Jenseits gesichert. In einem letzten Schreiben verlangt der tief Gekränkte, dem die Verzweiflung Muth verlieh, Gehör und Gerechtigkeit. Seine Schüler traten nun für ihn ein und führen gegen die Schule seines Widersachers den Kampf in Widerlegungsgedichten. Der Verf. meint am Schlusse des biographischen Abschnittes, daß Menahem allen Anforderungen genüge, welche an einen Lexikographen jener Zeit, wo das Wurzelsystem noch nicht ausgebildet war, billiger-

maßen geſtellt werden könne S. 42. Allein weder ſeine genaue Bibelkenntniß, noch ſeine Vertrautheit mit den chaldäiſchen Paraphraſen, dem Talmud und dem Arabiſchen, das ſeine Mutterſprache war, aber von ihm ſo gut wie ganz unberückſichtigt für die Erforſchung des Hebräiſchen blieb, förderte ihn in richtigerer Erkenntniß der nächſten Sprachelemente, der Wurzeln, und ſelbſt hinter dem älteren Ibn Koreiſch blieb er inſofern zurück, als er die Keime der ſprachvergleichenden Methode, welche jener gepflanzt hatte, nicht weiter entwickeln konnte oder wollte. Dagegen hat Menahem unzweifelhaft ein richtigeres Verſtändniß mancher ſchwieriger Stellen zuerſt aufgebracht, das ſich bis zur Stunde bewährt hat: Joſ. 9, 4, wo die alten Verff. nach bloßer Vermuthung aus V. 12 יצהירו mit Dalet laſen und durch: Sichverſehen mit Wegzehrung (tulerunt sibi cibaria Vulg.) wiedergaben, erklärt er das Wort mit שליחות; Jeſ. 8, 21 (regem et Deos detestabuntur suos Vulg.) hat er richtig: er flucht ſeinem Moloch, ſeinen Götzen und wendet ſich nach oben. Indeß hatte hier ſchon das Targum ſo, und I. Kön. 19, 21, was Verf. ebenfalls als Beweis ſeiner richtigen Auffaſſung anführt (Eliſa kochte ihnen das Fleiſch, das Accuſ. Suffix. ſtatt des Dativ geſetzt), bezieht man doch ungezwungener das Suffix auf das Paar Rinder, zu welchen das Fleiſch als Appoſition tritt, und bedarf der Correktur des Verf. nicht, welcher מהבשר lieſt, um wie es ſcheint nicht beide Stücke ganz unter das Volk kommen zu laſſen. Zum erſtenmal iſt jetzt die Lexikographie Hauptſache und Exegeſe wird in ein dienendes und ſtützendes Verhältniß zu derſelben geſtellt. Bei den Vorgängern war es umgekehrt. Erklärten dieſe ferner das Wort, ohne es in ſeine Beſtandtheile zu zerlegen, theils aus dem Zuſammenhang, theils

durch Vergleichung mit andern semitischen Dialekten, so zergliedert Menahem dasselbe und scheidet von ihm die zufälligen Bestandtheile, um auf den Stamm und die Wurzel zu kommen. Die Erklärungen ruhen meist auf Analogie, den Zusammenhang zieht er nur bei den ἁπ. λεγ. bei mit den Worten: ענינו יורה עליו „der Zusammenhang deutet darauf hin" oder פתרונו כפי ענינו. Er erläuterte nicht für die traditionelle Erklärung das Wort, sondern suchte für das Wort gewissenhaft die passendste Erklärung, und wenn sie ihm das fast für kanonisch angesehene Targum des Onkelos nicht bot, so schente er sich nicht, von demselben abzuweichen, wofür er aufs neue in den Geruch der Häresie kam. Grundsätzlich schloß er aber das Arabische, seine Muttersprache von den Mitteln für seine Worterklärungen aus. Sein Gegner Dunasch macht ihm diese Vernachlässigung mit Recht zum Vorwurf, durch welche er sich des fruchtbarsten und zum Theil schon von Saadia und Ibn Koreisch betretenen Pfades zur Erkenntniß der Etymologie und des Wortsinns beraubte, und stellte 168 im Arabischen und Hebräischen in Laut und Bedeutung übereinstimmende Stämme zusammen, welche im Anhang (S. 104 ff.) mitgetheilt sind und fast überall zutreffen. Vor solcher Vergleichung hielt Menahem religiöse Scheu zurück: er betrachtete die hebräische Sprache als hochheilige, die nur aus sich selbst zu erklären sei. Seine Ansicht hierüber, die man zum Theil bis auf unsere Zeit in guter aber irregeleiteter Intention forterhalten hat, theilt er in der Vorrede mit: „Mit Hilfe dessen, der die Frucht der Lippen geschaffen, beginne ich den Unterricht in der auserwählten und herrlichen Sprache, die vorzüglicher ist als alle, deren sich Menschen bedienen, seitdem sie sich gesondert nach Völkern und Sprachen. So wie Gott den Menschen

durch die Sprache ausgezeichnet hat, und ihn allen übrigen Wesen vorgezogen hat, so erhob er sein Volk vor allen übrigen Völkern und wie er wundervoll den Menschen die Gabe des Ausdrucks verliehen hat, so erkor er die heilige Sprache vor der aller übrigen Nationen." Dieselbe Einseitigkeit, welche die protestantische Buchstabenorthodoxie ebenfalls auf spätere Tage gebracht hat, zeigt er in seiner Ehrfurcht gegen den Text der heiligen Schriften, an dessen ausnahmslose Integrität er glaubt, indem er nicht einmal Verwechslung der Buchstaben desselben Organs noch Metathese zuläßt. „Man sollte doch wissen, daß nicht der ganze Schatz von Wörtern in unsrer heiligen Schrift niedergelegt ist. Wäre der gesammte Wortvorrath auf uns gekommen, so würden wir jene Worte, die der Erklärung bedürfen, in den h. Schriften selbst angetroffen und in reichem Maaß erklärt gefunden haben. Wie dürfen wir also der heiligen Sprache etwas andichten, das Kurze breit und das Breite kurz gestalten? Dieß darf nicht geschehen bis der Geist von oben uns zu Theil werden wird." (וכן לא יתכן עד יערה עלינו רוח ממרום), d. h. bis wir etwa vom Geist Gottes inspirirt dieselbe Gewalt über sein Schriftwort erhalten, wie die Verfasser desselben. „Wenn der Erklärer bei Worten, die er nicht kennt, und deren Verständniß ihm abgeht, dieselben dennoch deuten will, indem er Buchstaben wegnimmt, hinzuthut oder auch verwechselt, so wird das Wort in seiner Grundbedeutung erschüttert, seine Stützen wanken und es ist der Willkühr Thor und Thür geöffnet." Selbst die Sprache der Mischna, die vor und nach ihm als reiche Fundgrube zur Erklärung des A. Testam. betrachtet ward, zieht er nur selten herbei. Einen grammatischen Theil schickte er als Einleitung voraus, wie nun fast alle seine

Nachfolger thaten, ſetzte aber nachbeſſernd im Lexikon ſelbſt ebenfalls grammatiſche Bemerkungen ein. Da er nun zwei- ja ſelbſt einbuchſtabige Stämme annimmt, das von Chajug aufgeſtellte Syſtem der drei Wurzelbuchſtaben ihm noch unbekannt war, ſo mußte der Stamm ein und deſſelben Wortes ſehr oft und in verſchiedenem Sinn wiederkehren; deßhalb ſtellte er, um den Gebrauch des Lehrbuchs zu erleichtern, bei jedem Buchſtaben in alphabetiſcher Ordnung die Worte zuſammen, die zu demſelben gehörten und erklärte ſie. Jede einzelne ſo entſtandene Wortgruppe iſt ihm eine Machberet. Um bei ſeiner (falſchen) Annahme ſo kurzlautiger Stämme nicht zu verwirren, ſtellt er in der Einleitung auch ſolche Buchſtaben zuſammen, aus deren Verbindung ſich kein hebräiſches Wort bilden laſſe. Der Arbeit bleiben auch theologiſche Gedanken keineswegs ferne. So warnt er s. r. נ, Bibelſtellen, wo körperliche Bezeichnungen auf Gott angewendet werden, wörtlich zu nehmen: „Verſtändige ſehen ein, daß es unſchicklich iſt, unſerm Gott Geſtalt, Form und Weſen zu geben. Die h. Schrift hat die Begriffe vom göttlichen Weſen erweitert und durch Beiſpiele dem Sinn der Menſchen näher gebracht, denn würde ſie ſich in der dem Gottesbegriff gemäßen, erhabenen Weiſe ausgedrückt haben, ſo würde wegen ſeiner Erhabenheit derſelbe von den Menſchen nicht erfaßt werden können. Ueber Lesarten zu entſcheiden, denen er als Inſtanzen gegen die vorausgeſetzte volle Integrität des h. Textes nicht grün iſt, läßt er lieber im Anſtand und Gott über, „der allein das Richtige erkennen kann.“ Es fehlt auch keineswegs an Curioſa, wie dieß wohl ſelbſtverſtändlich bei einem jüdiſchen Gelehrten des zehnten Jahrhunderts, der aus dem wirren Dorngeſtrüppe des Talmud heraus die erſten Schritte zu einfacher

Eruirung des Wortsinns wagt. Er erklärt z. B. אור für Licht und Finsterniß zugleich und führt als Beleg für das Wort als Finsterniß am Ex. 14, 20: ויאר את הלילה und Hiob 37, 11. Die semitischen Gelehrten jener Zeit mußten sich, um allgemein verstanden zu werden, in ihren Schriften des Arabischen bedienen, das auch für weit den größten Theil der Juden Muttersprache geworden war. Deßhalb schrieben nicht nur Saadia, der erste große rabbanitische Bibelerklärer und Ibn Koreisch arabisch, sondern noch im 12. Jahrh. Theologen wie Maimonides. Um so schwerer that Menahem mit dem ersten Versuch einer Ausprägung des Hebräischen zur wissenschaftlichen Sprache in einer Zeit, wo der Ausdruck in derselben dem Volk seit mehr als tausend Jahren fast entfremdet war.

Die S. 69 ff. gegebenen Nachweise über die Benutzung des Machberet von Seiten der spanischen, italienischen und französischen Autoren in hebräischer Grammatik, Lexikographie und Exegese sind hier nicht weiter zu berühren. Sie beweisen den großen Einfluß des bahnbrechenden Gelehrten insbesondere in den beiden folgenden Jahrhunderten, bis er durch die vollständigeren Arbeiten eines Chajug und Parchon verdunkelt wurde.

Wir meinen aber, der Verf. habe gut gethan, ein anspruchloses, rastlos thätiges und für das tiefere Studium der Sprache, somit auch für die bessere Erkenntniß des Inhaltes der Schriften des alten Bundes sehr bedeutungsreiches Gelehrtenleben jener frühen Zeit, in welcher das übrige Abendland noch lange nichts Aehnliches an die Seite zu stellen hatte und sich erst mühsam auf andern Gebieten zu einigem Lichte emporarbeitete, mit fleißiger Hand, wenn auch hie und da in etwas zu breiter Darstellung beschrieben zu haben.

Himpel.

2.

Prolegomena critica in Vetus Testamentum hebraicum, quibus agitur 1, de codicibus et deperditis et adhuc exstantibus, 2, de textu bibliorum hebraicorum, qualis talmudistarum temporibus fuerit. Scripsit **Hermannus Strack** Berolinensis. Fasciculus primus. Lipsiae 1872.

Der erste Fascikel der Prolegomena des H. Strack handelt über alte verlorene und noch vorhandene Handschriften des alten Testamentes. Die Materie, welcher derselbe hier kritischen Fleiß und Sorgfalt widmet, gehört wie bekannt keineswegs zu den stärker umworbenen und für Autor und Leser besonders angenehmen, ist aber immer wieder einer eindringenden Untersuchung werth, wie sie denn auch in frühern Zeiten auf Seite beider christlicher Hauptconfessionen stets ihre tüchtigen Bearbeiter gehabt hat. Man achtete nichts gering, was irgendwie mit der Geschichte des Textes der heiligen Schrift und der Aufhellung der letztern zusammenhing, und that gewiß wohl daran: der Unterzeichnete hat die selbst von einem Papst, wie Sixtus V. eigenhändig besorgte Correctur der Druckbogen der neuen Vulgataausgabe und die Bestimmung von Lesarten für dieselbe, abgerechnet die dabei geübte Willkühr, immer für eine sehr lobenswerthe Beschäftigung gehalten, welche die aufrichtigste Anerkennung verdient.

Es ist mehr richtig, als bekannt, daß bis zur Stunde die Textgestalt des alten Testamentes im Argen liegt und von einer befriedigenden Bearbeitung noch sehr weit entfernt ist. In den letzten Jahrhunderten wurden einfach nach den vorliegenden Druckausgaben neue mit sehr geringen Aenderungen besorgt und die Hilfsmittel für Erstellung kritisch

berichtigter Texte beinahe völlig außer Acht gelaſſen: der competenteſte Beurtheiler, der parmenſiſche gelehrte Geiſtliche, Bernh. de Roſſi konnte 1784 (proll. ad Var. lect. V. T., Parmae, §. X, p. XII) klagen: annon demum fatentur omnes critici fontem hodiernarum editionum vel vulgati textus (Hebraici) esse Biblia Veneta R. Jacobi Chajim an. 1525, hanc autem editionem mendosam esse, ex mendoso codice haustam, insignia et manifestissima in sacrum textum et secutas omnes vel fere omnes editiones menda invexisse ac singulares lectiones nulla codicum auctoritate firmatas. Roſſi hätte geradezu ſagen können, daß es hierin ſeit 1525 durch neue Verſehen im Ganzen noch ſchlechter geworden und auch ſeit ſeiner Zeit und trotz ſeiner ausgezeichneten Bemühungen nicht beſſer gekommen iſt. Die Schriften von Juden und Chriſten, in welchen dieſelben die Ergebniſſe ihrer kritiſchen Bemühungen um reinere Schriftterte niedergelegt hatten, wurden von den Herausgebern neuer Druckausgaben meiſtens nicht benützt, häufig ſelbſt blieben ſie ihnen unbekannt.

Kritiſchen Apparat zum Pentateuch ſammelte zuerſt R. Meïr Halevi, B. Todros, der zu Toledo 1244 ſtarb. Gedruckt erſchien jener zu Florenz 1750 und Berlin 1761 unter dem Titel: Zaum des Geſetzes (סייג לתורה). Ihm folgte das „Licht des Geſetzes" von R. Menahem, B. Jehuda von Lonzano, öfters, zuerſt in Venedig 1618. erſchienen. Sehr viel bedeutender war die Arbeit des Salomon aus Nurſia (Norcia), Norzi genannt, kam aber erſt über hundert Jahre nach dem Tod des Verf. 1742. 44 zu Mantua in Druck, wo R. Chajim Baſila den kritiſchen Apparat des Norzi ſeiner Textausgabe des Alt. Teſtaments, der ſ. g. Mantuaniſchen Bibel, einverleibte. Unter den

Christen verwandte der Oxforder Professor Kennikott mit vielen in seinem Auftrag arbeitenden Gelehrten große, aber schlecht gelohnte Mühen und Kosten auf sein Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus, Oxonii 1776. 80, 2 tom. fol. Die variae lectiones sind im Ganzen ein Wust von kritiklos aus großentheils schlechten Handschriften zusammengetragenen Varianten und bald in Schatten gestellt worden durch die alttestam. kritischen Arbeiten des italienischen Geistlichen Rossi. Schon dessen Prolegomenen verrathen gründlichste Kenntniß der biblischen und masoretischen Handschriften, die er mit scharfer Auswahl rücksichtlich des Alters und ihrer sonstigen Bedeutung verwerthete. Seit Rossi ist auf diesem dornichten Gebiet wenig mehr geschehen, bis in jüngster Zeit Delitzsch und Baer dasselbe wieder mit Erfolg anzubauen begonnen haben, deren Arbeiten am Schlusse der Anzeige zur Sprache gebracht werden. Der Verf. nimmt sich, um auf streng geschichtlichem Wege die annähernd älteste Textgestalt der alttestam. Bibel zu erreichen, die Behandlung des Homerischen Textes zum Muster, die auf Aristarch, von da auf die von ältern griechischen Autoren angeführten homerischen Verse und zuletzt auf die Recension des Pisistratus, soweit von ihr noch kritische Hilfsmittel zu erhalten sind, zurückgeht, um mit einiger Sicherheit auf die Entstehungszeit und „Art der Gedichte selbst und deren früheste Gestalt schließen zu können." In der ausführlichen Darlegung der Sorgfalt, welche die Juden auf Erhaltung der Worte des heiligen Textes verwandt hatten (S. 9—14), vermißt man die Hinweisung auf die alte Zeit vor Esra, in welcher man sich eine vielfach freiere Behandlung desselben verstattete. Es ist sogar fraglich, ob nicht Esra selbst und seine Schule noch geraume Zeit nach

ihm dieſelbe Freiheit in Anſpruch nahm. (Nachdem §. 1 von der berührten Sorgfalt der Juden geſprochen, erſcheint es als unpaſſend, ein caput primum de codicibus deperditis, dem kein zweites im Faſcikel folgt, zu betiteln und doch wieder mit § 2 weiterzufahren.) Die verlornen codices ſind die älteſten Handſchriften, deren Lesartenmaterial theilweiſe in Marginalnoten ſpäterer Handſchriften und in jüngern rabbiniſchen Schriften erhalten und der Natur der Sache nach von großem Werthe iſt. Eine der bedeutendſten iſt der Codex Hillels, weder des jüngern Zeitgenoſſen Chriſti, den das moderne Judenthum als Pſeudoerlöſer und Doppelgänger des Heilandes in die Mode zu bringen verſucht hat, noch des gelehrten Rabbinen gleichen Namens aus dem vierten Jahrhundert. Der Codex iſt nicht vor dem ſiebenten Jahrhundert geſchrieben, wie ſchon ſein Verhältniß zur Punktation zeigt, wahrſcheinlich von einem Sephardäer, einem der ſpaniſchen Sopherim aus Toledo, (טוליטולא) wo er von ſpätern Gelehrten häufig gebraucht und abgeſchrieben worden ſein muß. Verf. gibt von der heutigen hebräiſchen Vulgata abweichende Lesarten S. 17 ff., denen wir hier nur entnehmen wollen, daß Joſ. 21, 36 f. (nicht 35 f.) ebenfalls in der Handſchrift fehlten, und daß dieſelbe an drei Stellen mit ſehr vielen andern das Verdopplungszeichen in Aleph ſetzte, worüber Moſes der Nachmanide im Commentar zur myſtiſchen Jezira in Ermanglung des Verſtändniſſes der Abnormität bemerkt, daß der Grund davon in den Geheimniſſen der Kabbala liege. Roſſi beſaß noch eine Abſchrift des Hillel'ſchen Codex (c. 413 ſeiner Bibliothek), welchen Norzi dem Jeruſalemer Text des alten Teſtaments entgegenzuſetzen pflegt. Verf. gedenkt die Varianten der Abſchriften dieſer alten Handſchrift zu

ſammeln und zu ſichten, wodurch erſt ein Urtheil über Art und Werth der ſpaniſchen Handſchriften ermöglicht würde. Von andern ältern Handſchriften, deren Abweichungen vom hergebrachten Text uns nur aus jüngern Schriften bekannt ſind, werden als bedeutendere noch genannt: C. Sanbuki, für den ſchon R. Simon Ungarn als wahrſcheinlichen Entſtehungsort vermuthet hat, der Pentateuch von Jericho (חומש יריחו), wohl derſelbe mit dem „Temari" genannten, von der Stadt der Palmen, Tamar, das Buch Sinai's, ebenfalls den Penteuch enthaltend, nicht auf dem Sinai, ſondern nach Delitzſch (Br. an die Röm., in das Hebräiſche überſetzt, Leipzig 1870, p. 121) von einem Mann dieſes Namens geſchrieben, und der Codex des Ben Naphtali, des Karäers, der um 900 in Babylonien lebte und mit äußerſter Sorgfalt eine neue Handſchrift anfertigte, um der paläſtiniſchen des Ben Aſcher Concurrenz zu machen. Die Handſchrift wurde ſehr häufig in arabiſchen Schriften, den Maſoren der rabbiniſchen Bibeln, den Polyglotten benützt und zeigt in der Abfolge bibliſcher Bücher und einzelner Kapitel derſelben ziemliche Verſchiedenheiten. Die Druckausgaben ſowie Handſchriften des alten Teſtaments folgen gewöhnlich der Autorität des Paläſtinenſers, und nahmen nur ſelten Lesarten B. Naphtali's auf, ausgenommen die Handſchriften mit babyloniſcher Punktation.

Der Verf. gehört zu den wenigen Arbeitern, welche auf einem in der Gegenwart noch ſtark vernachläſſigten aber in ſeiner Wichtigkeit nicht zu unterſchäzenden Felde, das die meiſten abſchreckt, mit aufopferndem Fleiße thätig ſind. Die Aufgabe der Herſtellung eines möglichſt guten altteſt. Bibeltextes würde einer nicht mehr allzufernen Löſung entgegengehen, wenn ſein Beiſpiel Nacheiferung und Förderung

findet. Möge er auf dem ziemlich dornichten Pfade, den er sich erwählt hat, unverdrossen weiter schreiten. Das Ganze soll noch, wie ich einem Schreiben des H. Verf. entnehme, in diesem Jahr bei Hinrichs in Leipzig erscheinen.

Wir haben im Anschluß hieran noch zwei Textausgaben ins Auge zu fassen, die sich als Muster kritischer Textbehandlung des alten Testam. legitimiren. Es sind: liber Genesis. Textum masoreticum accuratissime expressit, e fontibus Masorae varie illustravit, notis criticis, confirmavit S. Baer. Praefatus est edendi operis adjutor Fr. Delitzsch. Lipsiae ex offic. B. Tauchniz 1869, und schon früher (1861) erschienen: Liber Psalmorum hebr. Textum masor. accuratius quam adhuc factum est expressit, brevem de accentibus metricis institutionem praemisit S. Baer. Die erste kritische Psalmenausgabe, die wir hiermit erhalten haben, denn bei dem sehr künstlichen Accentuationssystem, das sich für die drei poetischen Bücher, Psalmen, Sprüchwörter und Hiob ausgebildet hat, bieten die Druckausgaben von der ersten zu Bologna 1477 erschienenen an bis zu den Separatausgaben der Psalmen durch Heydenheim 1825 und Biesenthal 1837 für jene Bücher noch incorrektere Texte, als für die übrigen Theile des alten Testaments. Bär hat nun für seine Ausgabe die Masora, deren bester Kenner er ist, überall zuerst berücksichtigt, die ältesten grammatischen Werke zu Rath gezogen, gute Handschriften benützt, Sammlungen von Lesarten und eine Menge von ältern Drucken verwerthet. Am Schluß findet sich eine Tabelle von bevorzugten Lesarten mit kurzer Begründung der Auswahl derselben. Rudimente der metrischen Accentuation, die dem Texte vorgedruckt sind, geben Kenntniß von der eigenthümlichen

Auffaſſung und Fixirung des Zuſammenhangs der einzelnen Beſtandtheile der Verſe durch die jüdiſchen Gelehrten. Iſt das Verſtändniß, welches durch dieſelbe ſich bekundet, häufig unrichtig oder unvollkommen, ſo wetteifert doch darin bewundernswerther Scharfſinn in Erfindung des complicirteſten Accentſyſtems mit der Ehrfurcht vor dem heiligen Schriftwort in deſſen minutiöſeſten Beſtandtheilen. Die Ausgabe der Geneſis iſt in vielen Stücken vollkommener, da die Herausgeber die unterdeß geſammelten Erfahrungen benützen konnten und hat auch einen ſehr gefälligen ſtereotypirten Druck aus der rühmlich bekannten Tauchniz'ſchen Officin. Als weitere Hülfsmittel zu den bei der Pſalmenausgabe gebrauchten kamen zur Verwendung eine Mainzer und Erfurter Handſchrift und das maſoretiſche Werk „Zaun des Geſetzes" von Meir Todros. Der Schluß der Ausgabe beſteht in Tabellen mit ausgewählten und kurz motivirten Leſearten, mit Aufzählung der Stellen der Geneſis, welche unverlängerten Vokal in Mitte oder am Ende des Verſes haben, der zwiſchen den öſtlichen (babyloniſchen) und abendländiſchen (paläſtiniſchen) Schulen controverſen Ausſprachen und Schreibungen von Wörtern, der von B. Aſcher und dem Babylonier Ben Naphtali verſchieden accentuirten und vocaliſirten Stellen, der ähnlich lautenden und leicht zu verwechſelnden Loci der Geneſis, der mit dem Trennungsſtrich Paſek verſehenen Stellen derſelben, die in der Maſora zu allen Büchern einzeln aufgezählt werden, mit maſoretiſchen Bemerkungen und den Sedarim (Abſchnitten) der Geneſis nach der Maſora. Die jetzige Kapiteleintheilung im alten Teſtament iſt erſt um Mitte des dreizehnten Jahrhunderts durch den ſpaniſchen Cardinal Hugo de S. Caro oder den Erzbiſchof Stephan Langthon ohne Autorität der Maſora willkührlich

für die Vulgata bestimmt worden und kam dann auch in den hebräischen Text, zuerst durch den R. Isak Nathan gegen 1450 in seine Concordanz, die 1523 erschien (S. 92), sodann in D. Bombergs zweite Ausgabe der Rabbinischen Bibel von 1521. Die alte masoretische Eintheilung in Sedern ist davon durchgängig verschieden.

Die kürzlich erschienene Bearbeitung des Jesaianischen Textes durch dieselben Gelehrten ist uns noch nicht zugekommen. Das Unternehmen, welches in den zuverlässigsten Händen ruht und einen gleich harmlos internationalen wie interconfessionellen Charakter trägt, verdient alle Förderung.

Himpel.

3.

Logos spermaticós. Parallelstellen zum neuen Testament aus den Schriften der alten Griechen. Ein Beitrag zur christlichen Apologetik und zur vergleichenden Religionserforschung von **Edmund Spieß**, Doktor der Philosophie, Lic. und Privatdocent der Theologie an der Universität Jena. Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann. 1871. S. VII u. LXIII u. 505.

De religionum indagationis comparativae vi ac dignitate theologica. Dissertatio inauguralis etc. **Edmundus Spiess** etc. Jenae 1871, In aedibus Eduardi Frommann. Pag. 52.

Diese beiden Publikationen stehen im nächsten Zusammenhang mit einander. Die Inauguraldissertation nämlich, literarisch ein Fragment, enthält gewissermaßen ein Programm, mit welchem der Verfasser seine akademische Lehrthätigkeit eröffnet und einen bestimmten Zweig theologischer Forschung, nämlich vergleichende Religionswissenschaft, für sich in Anspruch nimmt. Mit der größern Schrift, Logos spermaticós betitelt, bietet er gleichzeitig eine Probe davon,

wie ſich der weitausſehende Plan, der vor ſeinem Geiſte ſteht, in verſchiedenen Einzelarbeiten durch Zuſammenwirken mannigfacher Kräfte ſtückweiſe verwirklichen ließe; es werden nun hier zunächſt aus den heidniſch-griechiſchen Dichtern, Philoſophen u. ſ. w. ſolche Stellen und Sentenzen ausgehoben, welche als Lichtblicke religiöſer und ſittlicher Erkenntniß in Vergleich gebracht werden können mit der geoffenbarten Wahrheit in den Büchern des N. T.; und es geſchieht dieß mit Berufung auf die bekannte patriſtiſche Idee vom *λόγος σπερματικός*. Das Hauptintereſſe des Leſers jedoch wendet ſich der ſehr umfaſſenden und gedankenreichen Einleitung zu.

Es iſt dem Verfaſſer nächſtes Anliegen, der vergleichenden Religionswiſſenſchaft einen Platz zu erobern im Umkreis der theologiſchen Wiſſenſchaften. Als er i. J. 1869 eine Zuſammenſtellung der Lehrkräfte und Vorleſungen der theologiſchen Fakultäten an ſämmtlichen Univerſitäten deutſcher Zunge vornahm, fand er, wie er uns mittheilt, daß an keiner deutſchen Hochſchule bisher ein Collegium über vergleichende Religionsforſchung geleſen wurde. Das iſt nun zwar mehr nur dem Buchſtaben als der Sache nach richtig; ſo hätte er z. B. im Vorleſungsverzeichniß unſrer hieſigen Univerſität vom Sommer 1868 zwei Vorleſungen angezeigt finden können, die im Weſentlichen ſeinen Intentionen entſprechen dürften, die eine in der evangeliſch-theologiſchen Fakultät über „Philoſophie und Geſchichte der Religion", die andere in der philoſophiſchen über „allgemeine Religionsgeſchichte". Ob nun die vergleichende Religionsforſchung gerade in den Organismus der theologiſchen Vorleſungen einzufügen oder, wie andere Hülfswiſſenſchaften der chriſtlichen Theologie, der philoſophiſchen Fakultät zu

überlassen sei, darüber wird sich immer noch sprechen lassen; thatsächlich wird die Entscheidung durch die schon bestehenden Verhältnisse an den Universitäten gegeben sein. Die Frucht der vergleichenden Religionsforschung wird der Apologetik zufallen; aber ob dieser auch die unabsehbare fachmännische Spezialforschung auf dem Gebiete der verschiedenen Religionen zugemuthet werden müsse, oder ob sie sich daran genügen lassen könne, die Studien besonderer Fachmänner aufmerksam zu verfolgen und ihre Resultate in geistiger Durchdringung sich anzueignen, das wird zu allermeist nach dem Stand der vorhandenen Lehrkräfte bestimmt werden. Eine Lebensfrage ist es doch für die Theologie nicht, sich in selbstständiger Forschung auf das vom Verf. beanspruchte Gebiet einzulassen, wenigstens so lange nicht, als das theologische Studium in lebendiger Berührung steht mit den andern an der Universität vertretenen Wissenschaften. Dabei setzten wir allerdings das Doppelte voraus, daß nämlich sowohl die Lehrer der Theologie ihr Auge offen behalten für die Fortschritte der Wissenschaft in Philosophie, Geschichte u. s. w., als auch die Studirenden der nothwendigen Anregung nicht entbehren und ihren Gesichtskreis durch den Ausblick auf die verschiedenen Gebiete der Wissenschaft erweitern können.

In der Werthschätzung der vergleichenden Religionsforschung selbst stimmen wir dem Verf. bei und heben gerne einige Punkte aus seinen mit großer Wärme und jugendfrischer Hingebung geschriebenen Auseinandersetzungen hervor. Als Ziel seines Strebens schwebt ihm vor die Versöhnung von Glauben und Wissen, von Bibel und natürlicher Erkenntniß. Nicht nur zwischen der Naturforschung und dem Offenbarungsglauben, sondern auch zwischen dem Humanismus der Philologen und der geoffenbarten Religion

beſteht in unſrer Zeit eine tiefe Kluft; die höhern Schulen ſind zum großen Theil dem Chriſtenthum entfremdet, und ebendamit der größte Theil der Gebildeten. Seitdem die Philologie aus einem reinen Dienſtbarkeitsverhältniß zur Theologie herausgetreten und zu einer ſelbſtändigen Culturmacht geworden iſt, hat ſie ſich daran gewöhnt, die Erforſchung des Alterthums als Selbſtzweck zu betrachten, den Werth der antiken Geiſtescultur zu überſchätzen und auf Koſten des Chriſtenthums zu erheben. Dieſe Verirrung der Wiſſenſchaft erklärt ſich dem Verf. allerdings ſchon zum Theil aus dem natürlichen Widerſtreit des menſchlichen Geiſtes gegen das Göttliche; ſie könnte aber, wird weiter vorgeſtellt, doch nicht ſo allgemein geworden ſein, wenn nicht gleichzeitig eine höchſt beklagenswerthe Unkenntniß der geoffenbarten Wahrheit ſelbſt vorhanden wäre; und daran haben die Theologen ſelbſt eine große Schuld. Zunächſt fällt die Thatſache in die Augen, daß eine ſo große Unbekanntheit der Gebildeten mit der h. Schrift gefunden wird. „In katholiſchen Ländern darf man eine Kenntniß der Bibel überhaupt nicht erwarten; aber auch in proteſtantiſchen Kreiſen der bürgerlichen und der höhern Geſellſchaft findet ſich eine baſilidianiſche Unwiſſenheit über Inhalt und Zweck der h. Schrift ausgegoſſen und gelagert, zum Theil von Jugend auf treu bewahrt, zum Theil noch erweitert und vertieft durch die Errungenſchaften des Vergeſſens und den Raub der Zeit.“ (S. VIII.)

Dieſe Auslaſſung, die zugleich als Stilprobe gelten kann, iſt nun freilich beſſer gemeint als getroffen und erwogen. Bei dem ſichtlichen Beſtreben des Verf., katholiſche Verhältniſſe zu würdigen und einſchlägige Forſchungen katholiſcher Gelehrten zu berückſichtigen, dürfte er ſich den Rath

nicht entgehen lassen, so apodiktische Urtheile, welche die Frucht reifer Prüfung und vielseitiger Lebenserfahrug sein sollten, über katholische Verhältnisse zurückzuhalten. Es will sich nicht recht ziemen, mit Emphase den Katholiken mangelhafte Verbreitung von Bibelkenntnissen vorzuwerfen in demselben Athem, in welchem man die mangelhaften Erfolge der eifrigsten protestantischen Bemühungen zu beklagen hat. Schwerlich dürfte H. Sp. genau wissen, wie Vieles oder wie Weniges bei uns für Verbreitung von Bibel*kenntnissen* geschieht; es handelt sich hier ja nicht einmal um die Volksschule und die niedern Volksklassen, denen man die Bibel als „Lesebuch" vorenthält und die vielleicht in romanischen Ländern wegen mangelnden Schulzwangs etwas weniges „bibelfest" sein werden als unsere deutschen Protestanten; vielmehr handelt es sich um die humanistisch Gebildeten, und hier trifft der Schlag gegen die „katholischen Länder" geradezu ins Wasser.

Im übrigen wünschen wir ebenso aufrichtig mit dem Verf. eine gründlichere Bekanntschaft unsrer Gebildeten mit der geoffenbarten Wahrheit, als wir uns seinen Ausführungen über den Werth der humanistischen Studien für die Geistlichen anschließen, und wir adoptiren das Wort Nägelsbachs: „Bewahret die klassischen Studien, sonst bricht die Barbarei über uns herein! Aber haltet auch fest am Evangelium, sonst bleibt uns das Alterthum unverstanden und bringt uns unheilvolles Heidenthum." Auch bescheinigen wir gerne das Lob, welches den württembergischen Convikten oder Stiften gespendet wird, weil hier in musterhafter Weise die humanistischen mit den theologischen Studien verbunden werden. (S. XII.) Ueberdies wird auf

die Schulen der Jesuiten aufmerksam gemacht, bei welchen man lernen könne, „daß philologische Bildung und christliche Erziehung vereinbar sind." (S. XI.)

Ein ernstes Eingehen auf die alte heidnische Cultur, eine gründliche Kenntniß ihres geistlich-sittlichen Gehalts wie ihrer bedeutsamen Mängel entspricht nicht nur einem allgemeinen Bildungsinteresse, sondern soll speziell für die praktische Theologie, für die Verkündigung des göttlichen Wortes verwerthet werden. Zunächst für die Predigt. Auch hier fällt nun wieder für die katholischen Prediger ein Compliment ab, für welches H. Sp. doch nicht ganz kompetent sein dürfte. „Auch die katholischen Kanzelredner greifen zu den schönen Wahrheiten in den heidnischen Schriftstellern ... Die der katholischen sonst so weit überlegene Beredtsamkeit der evangelischen Kirche kann doch Manches von jener lernen. Offenbar wissen die bedeutenderen Prediger der Katholiken ihre Rede vielfach anziehender und populärer zu machen, als wir es verstehen. Sie legen keinen Werth darauf, die Sprache der h. Schrift, eine besondere Sprache des Heiligthums zu reden; darum klingt, was sie sagen, oft profan und trivial, aber sie reden verständlich und eindringlich. Alles dient ihnen zur Beweisinstanz und aus allen Wissenschaften, aus allen möglichen Verhältnissen des Lebens und Ereignissen der Welt nehmen sie Stoff und ziehen sie Lehre" u. s. w. (S. XL).

Allzu zuversichtlich, wie solche Behauptungen, erscheinen uns auch zum Theil die Hoffnungen des Verf. Es klingt fast wie eine bloße Phrase, wenn wir lesen: „Wo der Zimmermannssohn von Nazareth, die Fischer aus Galiläa, der Teppichmacher von Tarsus nicht für salonfähig gehalten werden, da haben doch die Dichter und Sänger, die Ge-

schichtsschreiber und Philosophen, die Staatsmänner und Feldherrn des klassischen Alterthums freien Zutritt." (S. XLII.) So weit unsre Erfahrungen reichen, ist es denn doch einerseits mit den altklassischen Studien unsrer Theologen nicht so schlimm bestellt, und andrerseits widerstrebt es uns und scheint uns nicht so vielversprechend, die christliche Wahrheit durch einen solchen Aufputz salonfähig machen zu wollen. Hart an der Grenze dessen, was Sp. fordert, liegt Uebertreibung und Verirrung des Geschmacks.

Weitere Zwecke, welche man bei der Empfehlung der vergleichenden Religionswissenschaft im Auge haben müsse, beziehen sich auf das Missionswesen unter den Bekennern der verschiedenen heidnischen Religionen, und sodann auf die humanistischen Studien an den Gymnasien und Universitäten. Wir könnten hier manches schöne Wort des Verfassers anführen, wenn wir uns nicht mit Rücksicht auf den Raum unsrer Zeitschrift eine Beschränkung auferlegen müßten.

Schriften wie die vorliegenden lassen sich überhaupt nicht wie fertige und abgeschlossene Arbeiten recensiren; es ist schwer zu bestimmen, wann dieselben als vollendete Leistungen in ihrer Art bezeichnet werden können; wir haben es noch überall nur mit Ansätzen und mit Anregungen zu umfassendern und weitaussehenden Studien zu thun; es werden große Ziele gesteckt; zu ihrer Erreichung sind nur erst einige ansehnlichen Schritte geschehen. Was bis jetzt vorliegt in den nach Büchern, Kapiteln und Versen der h. Schrift geordneten Aussprüchen der alten Griechen, hat etwas von jenem Reiz, den der hellenische Genius auf jeden Gebildeten, nach Wahrheit und Schönheit Suchenden ausübt. Wir nehmen das dankbar an und überlassen es den Phi-

logen vom Fach, das mitgetheilte Material im Einzelnen auf Genauigkeit und Vollständigkeit zu prüfen. Dagegen können wir uns nicht versagen, von einigen Eindrücken zu berichten, welche ein Gesammtüberblick über die vorliegenden Arbeiten auf uns gemacht hat.

Was zunächst die Auswahl der Stellen aus den griechischen Weisen betrifft, so ist sie nicht sorgfältig genug erwogen, die Stücke sind nicht auf ihre Beweiskraft geprüft. Der Verf. verbirgt sich diesen Fehler nicht, nur schlägt er ihn geringer an als wir. Er gibt von manchen Aussprüchen zu, daß sie mehr dem Klange als dem Sinne nach den ähnlich lautenden Worten der Schrift verwandt sind, und er ist sich der Gefahr bewußt, „vom eigenen Standpunkt aus und nicht aus der Seele des Autors heraus zu übersetzen und zu deuten“ (S. XXIII). In der That geht er gar nicht darauf aus, eine innere Vermittlung und Vergleichung des heidnischen und christlichen Geistes herzustellen; er macht mehr nur auf einen äußerlichen Gleichklang aufmerksam. So wird die ganze Zusammenstellung fast nur eine Materialienversammlung für Gläubige, nicht aber eine Rüstkammer für den apologetischen Beweis; der skeptische Leser wird gerade darum nicht überzeugt werden, weil man ihm zu viel beweisen will.

Noch bedeutsamer aber erscheint uns ein anderer Mangel. Es fehlt nämlich an einem sichern und bestimmten Maße, nach welchem die hellenische Weisheit oder überhaupt das Geistesleben des Heidenthums gemessen werden soll. Wir werden freilich auf die h. Schrift gewiesen als die untrügliche Hinterlage der Wahrheit; aber das ist nur die Umgehung einer viel wichtigern und eigentlich entscheidenden Frage. Bibelgläubig sind wir Alle. Wir können die Meinung

unſers Autors dahin deuten, daß eben die Schrift der gemeinſame Boden ſei, auf welchem ſich alle Confeſſionen und Denominationen zuſammenfinden und ſich zur gemeinſamen Arbeit gegen den Unglauben verſtändigen können. Aber eine ſolche Hoffnung gehört ins Reich der Illuſionen. Es gibt kein „Bibelchriſtenthum im Allgemeinen", ſondern je ein beſtimmtes confeſſionelles und perſönlich erfaßtes Glaubensbewußtſein. Sollen wir nun aus den Ausſprüchen der heidniſchen Weisheit die Belege holen für unſern beſtimmten confeſſionellen oder kirchlichen Standpunkt? Oder ſollen wir uns dem Vorwurf ausſetzen, daß wir, von unſerm ſubjektiven religiöſen Bewußtſein beherrſcht, der heidniſchen Literatur Gewalt anthun und ſie ſo lange mißhandeln, bis ſie ſich zu unſerm Bibelglauben reimt? Wir ſagen es unumwunden, wir können uns von einer Vergleichung des „Chriſtenthums im Allgemeinen" mit dem Heidenthum nicht ſo viel verſprechen, ſo lange die Chriſten ſelbſt ſich nicht über einen Kirchenglauben geeinigt haben, der ebenſo wahrhaft bibliſch oder offenbarungsgemäß iſt, als er ſich in Uebereinſtimmung befindet mit dem Wahrheitsgehalt, den die Culturmächte unſrer Zeit, Philoſophie, Geſchichte, Naturforſchung u. ſ. w. zu Tage fördern. Es iſt nicht die Vernachläſſigung der humaniſtiſchen Studien allein, welche den Prediger um ſeinen Einfluß auf die Gebildeten gebracht hat; es iſt vielfach der traurige Zuſtand der Theologie ſelbſt. Wenn ein Paſtor Goeze und ein Leſſing gegen einander ſtehen, wer will ſich da wundern, wenn der geiſtig friſche und denkende Theil der Nation ſich auf Leſſings Seite ſtellt? Die Weltanſchauung eines Paſtor Knack oder John Hampden oder auch eines Hengſtenberg kann unmöglich dem Chriſtenthum Bekenner unter den Gebildeten werben. Wir wollen

es hier nicht versuchen, die kirchlichen Zustände der Gegenwart zu schildern und uns nicht in all den theologischen Hader mischen, der mehr als alles Andere die Kirchen entvölkert. Wir wollen auch nicht in der Zerfahrenheit des protestantischen Kirchenwesens einen Trost suchen für die traurigen Erfahrungen im eigenen Lager. Wir würden es aber als die schönste Frucht der vergleichenden Religionsforschung begrüßen, wenn sie ihre Adepten lehren würde, hinwegsehend über die Unvollkommenheit der empirischen Erscheinung, den Geist und das Wesen unsrer Religion und Kirche zu erfassen. So dürfte dann diese neue Wissenschaft nicht blos einen apologetischen sondern auch einen irenischen Zweck haben. Dazu reichen wir bereitwillig unsre Hand.

Linsenmann.

4.

Die **Aufhebung der Klöster** in Innerösterreich 1782—1790. Ein Beitrag zur Geschichte Kaiser Joseph's II. von **Adam Wolf.** Wien, 1871. W. Braumüller. VII. 174. 8°.

Es fehlte bisher über die Klosteraufhebung unter Joseph II. an einer quellenmäßigen Untersuchung. Zwar hat S. Brunner in seinen beiden Schriften „die theologische Dienerschaft am Hofe Joseph's II." und „Mysterien der Aufklärung in Oesterreich 1770—1800" einige Mittheilungen über diese Angelegenheit aus den Wiener Archiven gemacht; aber seine Darstellung ist unvollständig und, wie aus der vorstehenden Schrift erhellt, theilweise ungenau. Auch der Verfasser der letztern hat seine Untersuchungen nicht auf das ganze Gebiet der habsburgischen Erbländer ausgedehnt, sondern auf Innerösterreich, d. i. Steiermark, Krain

und Kärnthen beſchränkt; aber wegen ihrer Gründlichkeit vermag ſeine Arbeit auch bei ihrem geringen Umfang vollſtändig zu befriedigen. Eine Controle ſeiner Mittheilungen iſt uns natürlich nicht möglich, da die meiſten unmittelbar den Regierungsarchiven zu Graz, Laibach und Klagenfurt entnommen ſind; ſie iſt indeſſen auch kaum nothwendig, da der Verf. ſich ein rein hiſtoriſches Ziel ſetzte und, wie ſeine Arbeit zeigt, ſeiner Aufgabe wirklich gerecht wurde. Wir begnügen uns daher, einige wichtige Punkte aus dem Buche auszuheben.

Wie die Reformen Joſeph's II. überhaupt, ſo reichen auch die bezüglich des Kloſterweſens mit ihren Anfängen in die Regierung ſeiner Mutter Maria Thereſia zurück. Zweimal wurde während derſelben das Projekt in Anregung gebracht, die Verwaltung ſeiner Güter dem Regularklerus abzunehmen, ſie der Kammer zu übergeben und jedem Ordensgeiſtlichen einen Jahresgehalt anzuweiſen. Die Kaiſerin ſtand in Folge der Vorſtellungen des päpſtlichen Nuntius von dem Vorhaben ab, jedoch traf ſie andere Neuerungen, welche ihr nützlich und nothwendig ſchienen. Sie beſchränkte unter Anderem die Zunahme der Klöſter, beſeitigte den Kloſterkerker, unterſagte die Aufnahme neuer Mitglieder in den ſog. dritten Orden, verbot die Ablegung der Ordensgelübde vor dem 24. Lebensjahre. Dieſe Reformen, die als unabweisbare Forderungen des veränderten neuen Staatslebens im achtzehnten Jahrhundert betrachtet wurden, wurden ſofort durch Joſeph II. weitergeführt. Der Sohn ging dabei zunächſt von den gleichen Anſchauungen aus wie die Mutter; er handelte als Staatsmann und glaubte mit ſeiner Reformthätigkeit nur ſeine Pflicht als Oberhaupt des Staates zu erfüllen. Aber die Idee des modernen Staates

hatte ihn in einem höheren Grade erfüllt und er that in seinem Uebereifer selbst Schritte, die sich als große Ueberstürzungen herausstellten.

Was sein Vorgehen gegen die Klöster anlangt, so beschränkte er deren Freiheit vom Anfang seiner Regierung an durch eine Reihe von Verordnungen. Erst gegen Ende des Jahres 1781 faßte er den Plan, einzelne Klassen zu schließen. Der tiefere Grund dieser Entschließung war der ausgesprochene Utilitätsstandpunkt, von dem aus er Alles beurtheilte und von dem aus er den contemplativen Orden die Existenz absprechen mußte; die Veranlassung dazu gaben die zerrütteten Verhältnisse der Karthause Mauerbach in Niederösterreich. Nach dem Gesetze vom 12. Januar 1782 wurden aufgehoben alle Häuser „des Karthäuser-, Camaldulenserordens und die Eremiten oder sogenannten Waldbrüder, dann vom weiblichen Geschlechte der Carmeliterinnen, Clarissinnen, Capuzinerinnen, Franziskanerinnen." (S. 288). Das Vermögen dieser Klöster floß in den Religionsfond und wurde abgesehen von der den durch diese Maßregel betroffenen Personen zu entrichtenden Pension zur Durchführung der neuen Pfarreintheilung verwendet. Letztere ist ein wesentliches Verdienst der josephinischen Regierung. Bereits Maria Theresia hatte sie als ein dringendes Bedürfniß in Aussicht genommen, war aber in Folge der Opposition des Klerus von ihr abgestanden. Joseph II. brachte den Plan zu Ausführung. Aber für die Errichtung und Dotirung der vielen Pfarreien, die sich als nothwendig erfanden, reichte das Vermögen der anfänglich aufgehobenen Klöster nicht hin. Anderseits stellten sich durch die neue Pfarreintheilung mehrere Klöster als überflüssig heraus, da der Seelsorge des Weltklerus größere Ausdehnung gegeben

wurde. Es wurden daher noch weitere Klöſter eingezogen. Die Geſammtſumme beläuft ſich bis zum Jahre 1786 auf 738, wobei jedoch die 139 Häuſer der Jeſuiten, die bereits durch den P. Clemens XIV. geſchloſſen worden waren, mitinbegriffen ſind; beſtehen blieben 1425. Die Aufhebung betraf ſomit ungefähr ein Drittel. In Inneröſterreich allein wurden im Ganzen 65 Häuſer mit einem Reinvermögen von beiläufig zehn Millionen Gulden ſäculariſirt.

Nachdem der Verf. dieſe Vorgänge im Einzelnen zur Darſtellung gebracht, ſtellte er am Schluß ſeiner Schrift noch eine kurze Betrachtung über die volkswirthſchaftliche und ſociale Bedeutung der joſephiniſchen Kloſteraufhebung an. Die große Ausdehnung des Beſitzes der todten Hand in Inneröſterreich — das Aktivvermögen der dortigen Klöſter betrug über zwölf Millionen — iſt nach ihm eine der Urſachen der mit dem ſechszehnten Jahrhundert beginnenden und ſtets zunehmenden Verarmung des Landes. Dieſem Uebelſtande wurde durch die joſephiniſche Maßregel nicht unmittelbar abgeholfen; das eingezogene Vermögen war auch im Religionsfond gebunden und die ſtaatliche Wirthſchaft war wenig beſſer als die klöſterliche. Aber immerhin erfolgte eine Beſſerung. Ein Theil der liegenden Kloſtergüter wurde verkauft, der freien Arbeit überlaſſen und damit eine neue Quelle des Wohlſtandes eröffnet. Noch bedeutſamer waren die Folgen für Religion und Unterricht. Die Errichtung von neuen Pfarreien und Schulen, zu der das Kloſtervermögen verwendet wurde, konnte nicht verfehlen, ſich als ſegensreich zu erweiſen. In Anbetracht dieſer Umſtände, wird man davon abſtehen müſſen, für das Vorgehen Joſeph's II. gegen einen Theil der Klöſter ſeiner Länder nur Worte des Tadels zu haben. Daſſelbe erſcheint allerdings

rechtlich angeſehen als ein Unrecht. Aber es gibt beſonders auf dem Gebiete der materiellen Güterwelt Kriſen, die eine Löſung zu fordern ſcheinen oder thatſächlich zu einer Löſung führen, zu deren Beurtheilung eine einfache juriſtiſche Regel nicht immer zureichend iſt. Läßt man endlich ſeinen Blick auf die nächſte Folgezeit vorwärts ſchweifen, ſo dürfte die Frage nicht unberechtigt ſein, ob nicht durch das Verfahren Joſeph's II. die Kirche in Oeſterreich vor Vorfällen bewahrt blieb, wie wir ſie im außeröſterreichiſchen Deutſchland im Gefolge der franzöſiſchen Revolution ſich vollziehen ſehen, wo allenthalben mit den Klöſtern gänzlich aufgeräumt wurde.

Funk.

5.

Freiburger Diöceſan-Archiv. Organ des kirchlich-hiſtoriſchen Vereins der Erzdiöceſe Freiburg für Geſchichte, Alterthumskunde und chriſtliche Kunſt, mit Berückſichtigung der angrenzenden Bisthümer. Freiburg i. B. Herder.

Eine ſehr erfreuliche Erſcheinung, die wir hier zur Anzeige bringen. Vor zehn Jahren trat ein Verein ins Leben, der ſich die Erforſchung der Geſchichte der Erzdiöceſe Freiburg, bezw. der alten Diöceſe Conſtanz zum Ziel ſetzte. Im Jahre 1865 konnte bereits die Publikation des zu dieſem Behufe gegründeten Diöceſanarchives beginnen und ſind ſeitdem ſechs Bände von durchſchnittlich 25 Bogen erſchienen. Unter den Mitarbeitern erſcheinen außer dem H. Dekan Haid von Lautenbach, der den erſten Anſtoß zu dem Unternehmen gegeben, Männer, deren Namen in der wiſſenſchaftlichen Welt bereits vortheilhaft bekannt ſind, die HH. Profeſſoren an der Univerſität Freiburg Alzog, Bock (ſeitdem geſtorben)

und König, die HH. Archivare Freiherr Roth v. Schreckenstein, Al. Kaufmann, Zell, Bader, Schnell u. A. Das Unternehmen hat sich damit als lebenskräftig erwiesen und es darf in Anbetracht der soliden und interessanten Leistungen, die es aufzuzeigen hat, mit vollstem Recht der Wunsch ausgesprochen werden, es möchte auch in weiteren Kreisen der wohlverdienten Aufnahme sich erfreuen. Wir fügen hier noch kurz die Bedingungen der Theilnahme an den Verein bei. Das Mitglied hat 2 fl. Eintrittsgeld (einmal) und jährlich 1 fl. 45 kr. zu bezahlen: dafür wird ihm der jährlich erscheinende Band des Diöcesanarchives sowie das Recht zu Theil, literarische Arbeiten in das letztere zu liefern, das in der Regel und vorzugsweise nur den Publikationen der Vereinsgenossen dient.

Es ist uns hier nicht möglich, auf den reichen Inhalt der bisher erschienenen sechs Bände näher einzugehen. Wir verweisen auf diese selbst und auf die literarische Anzeige und Einladung, welche die Redactionscommission im Dezember v. J. erlassen hat. Doch wollen wir auf einzelne Publikationen besonders aufmerksam machen.

Das Wichtigste ist der **liber decimationis cleri Constanciensis pro Papa de anno 1275** (Bd. I. S. 1—245) und der **liber Quartarum et Bannalium in dioecesi Constanciensi de anno 1324**, zum erstenmal aus dem erzbischöflichen Archiv edirt durch Dekan Haid. Der **liber decimationis** bietet uns die älteste Statistik der Diöcese Constanz. Dieselbe zerfiel im dreizehnten Jahrhundert in 10 Archidiakonate und in 64 Dekanate; die Zahl der Pfarreien und Beneficien belief sich auf etwa 1964; der Personalbestand des Regular- und Säcularklerus wird von dem Herausgeber in runder Summe auf 4000 geschätzt. Die Constanzer Diö-

ceſe war, wie bekannt, eine der größten Deutſchlands und umfaßte nicht bloß den größten Theil von Schwaben, ſondern auch die deutſche Schweiz. Einen Ueberblick über ihren Umfang gewährt die Karte, welche dem 6. Bande des Archives beigegeben ward. An dieſe Publikationen ſchließt ſich eine weitere enge an, der liber taxationis ecclesiarum et beneficiorum in dioecesi Constantiensi de anno 1353, eine Statiſtik des Bisthums aus dem 14. Jahrhundert (Bd. V. S. 1—115). Dieſe Dokumente gewähren nicht bloß über den äußeren Beſitzſtand der Diöceſe Conſtanz Aufſchluß, ſondern ſie geſtatten uns auch einigen Einblick in die inneren Verhältniſſe der Kirche in der damaligen Zeit. So zeigt uns der liber decimationis an vielen Stellen, daß der cumulus beneficiorum bereits im 13. Jahrhundert tief eingeriſſen war.

Außer dieſen Publikationen möchten wir noch beſonders hervorheben, das Itinerarium oder Raiſbüchlin des P. Conrad Burger, Conventual des Ciſterzienſer-Kloſters Thennenbach und Beichtiger im Frauenkloſter Wonnenthal vom Jahre 1641 bis 1678, herausgegeben von Alzog (Bd. V. u. VI.) und den liber fundationis seu Annales ecclesiae Marchtallensis ab anno 992—1299, edirt von Schöttle; ferner die Abhandlungen über den kirchlichen Charakter der Spitäler, beſonders der Erzdiöceſe Freiburg (Haid), über die Reichenauer Bibliothek und über Walafried Strabo (König), über die bildlichen Darſtellungen der Himmelfahrt Chriſti vom ſechſten bis zum zwölften Jahrhundert (Bock).

Den Annalen von Marchthal möchten wir noch eine weitere Aufmerkſamkeit erweiſen. Dieſelben gehörten früher zur Bibliothek des Kloſters, gelangten aber ſpäter in die Regiſtratur einer der vormals Marchthaler Pfarreien und

blieben dort bis zu ihrer jetzigen Veröffentlichung verborgen. Sie umfassen die Zeit 992—1299 und zerfallen in vier Theile. Die zwei ersten erstrecken sich bis zum J. 1229; der dritte enthält einige Einzelheiten aus der Folgezeit, der vierte endlich behandelt die Jahre 1229—1299 und er ist es näherhin, dem die nachstehenden Bemerkungen gelten. Sein Verfasser war angeblich ein gewisser Chorherr H., der im Jahr 1299 schrieb, aber sonst nach seinen äußeren Verhältnissen unbekannt ist. Der Herausgeber nahm die Schrift als ächt an, uns stiegen aber beim Lesen derselben verschiedene Bedenken auf. Die hauptsächlichsten sind der frivole über das Heilige spöttelnde Ton des Autors, der im Ganzen dem 13. Jahrhundert fremd ist; sein Wohlgefallen an Spielereien, die er so weit trieb, daß er die Hymnen des Breviers von der Prim bis zur Complet der Reihe nach in seine Darstellung verflocht und ganze Seiten reimte; der Charakter der Arbeit, die weniger einige Geschichte als eine Satire auf die Klostervorstände zu sein scheint. Diese Bedenken wären allerdings zu unterdrücken, wenn für die Schrift eine hinreichende äußere Beglaubigung vorhanden wäre. Eine solche Gewähr liegt aber unter den obwaltenden Umständen zunächst nicht vor und der Herausgeber unterließ es, die Frage nach der Aechtheit näher zu erörtern. Eine sichere Lösung dieser Frage dürfte indessen nicht unmöglich sein und sie könnte wohl am Ehesten auf dem paläographischen Wege gegeben werden, da dem Herausgeber nicht etwa nur eine Kopie, sondern das Original vorlag. Fiele aber diese Untersuchung gegen die Aechtheit aus, so möchten wir der Vermuthung des H. Prof. v. A. beistimmen, dieser vierte Theil der Annalen sei eine Fälschung des Se-

baſtian Sailer, der bei Abfaſſung ſeines „jubilirenden Marchtall“ (1771) Anlaß hatte, ſich mit der Geſchichte ſeines Kloſters näher zu befaſſen und deſſen Geiſt und ſententiöſe Schreibweiſe ganz zu dem Bruchſtücke paſſen würde.

Funk.

6.

Lehrbuch der Kirchengeſchichte für Studierende. Von **F. X. Kraus,** Doktor der Theologie und der Philoſophie. Erſter Theil. Altchriſtliche Kirchengeſchichte. Trier, Lintz, 1872. 197 S. 20 Sgr.

Je mehr die Entchriſtlichung der menſchlichen Geſellſchaft überhand nimmt, je mehr Indifferentismus und Unglaube ſich breit machen und mit ihrem Gifte alle Lebensverhältniſſe inficiren, um ſo allgemeiner wird das Bedürfniß die Vergangenheit der Kirche kennen zu lernen, ſei es um durch Vorführung ihrer Kämpfe und Siege den Muth und die Begeiſterung ihrer Anhänger zu beleben und zu erfriſchen, ſei es um aus den unleugbaren Thatſachen der Geſchichte zur Heilung der zahlreichen Schäden der Gegenwart wirkſame und erprobte Mittel ausfindig zu machen und zur Ausführung zu bringen. Es iſt darum mehr als reiner Zufall, es iſt ein Zeichen der Zeit, daß nicht bloß für Theologen, ſondern für Gebildete aller Stände und Klaſſen, ſelbſt für einfache Volksſchulen Handbücher der Kirchengeſchichte erſcheinen, die insgeſammt in der einen oder anderen Form theils die zahlloſen Angriffe der Gegner abzuwehren, theils das Intereſſe und Verſtändniß für die Kirche anzuregen bezwecken. Soll die Abſicht, in welcher Erzeugniſſe dieſer Art zu Tage gefördert werden, wirklich

erreicht werden, dann ist vor allem nothwendig, daß die Priester, „das Licht und Salz der Erde," in der betreffenden Disciplin nicht zurückstehen; sie müssen vielmehr im Stande sein, die Ergebnisse der historischen Forschung festzustellen, Zweifel zu lösen, Widersprüche auszugleichen und die Erfahrungen der verflossnen Jahrhunderte für die Gestaltung der Gegenwart zu verwerthen und auszubeuten. Da aber die Kirchengeschichte auf dem umfangreichen Gebiete der Theologie nur einen Zweig bildet, so muß das Studium derselben so viel als möglich erleichtert werden, jedoch unbeschadet ihrer streng wissenschaftlichen Behandlung. In dieser Hinsicht hat der V. vorliegender Schrift, dessen Name in der theologischen Literatur bereits einen guten Klang hat, einen wesentlichen Beitrag geliefert. Laut dem Vorwort gedenkt K. erst in der Vorrede zu dem letzten Bande sich umgehender über Plan und Anlage des Buches, sowie über die bei der Abfassung desselben maßgebenden Grundsätze auszusprechen; dem Recensenten liegt daher die Aufgabe ob, den Erklärungen des V. vorgreifend, schon aus dem vorliegenden *ersten* Bande die dem Werke zu Grunde liegenden leitenden Ansichten nach dem Eindrucke einer aufmerksamen Lektüre zu beurtheilen.

Zunächst ist das Werk nicht etwa ein Handbuch, in dem der kirchengeschichtliche Stoff in hinreichender Ausführung für sich verständlich erschiene; auch nicht ein einfacher Grundriß, in dem nur ein gedrängter Ueberblick der charakteristischen Momente des kirchenhistorischen Entwicklungsganges gegeben würde, wobei dem Lehrer die weitere Ausführung der wichtigsten Partien überlassen bliebe: es hält vielmehr zwischen beiden die Mitte, indem es den Gegenstand nicht nur nach allgemeinen Umrissen *vor*führt, sondern

auch in denſelben einführt. Der Verf. öffnet dem Studierenden ſo zu ſagen die Werkſtätte des Lehrers, zeigt ihm bei jedem Schritt und Tritt die Quellen, woraus er ſchöpfte; die Bearbeitungen, die er zu Rathe zog; die Gründe, die ſein Urtheil leiteten, ſowie die tieferen Urſachen der hiſtoriſchen Erſcheinungen. Auf dieſe Weiſe bleibt der Schüler nicht blos receptiv, ſondern wird auch bei Fixirung und Klarſtellung der geſchichtlichen Ergebniſſe in einem gewiſſen Sinne mitthätig, ein Umſtand, der ohne Zweifel das Intereſſe für das Studium in hohem Grade erregt und dazu beiträgt, das einmal Gelernte dem Gedächtniſſe um ſo tiefer einzuprägen.

Natürlich iſt bei dieſem Verfahren die Stelle, wo, und die Art, wie die Quellen und Quellenauszüge angebracht werden, nicht gleichgültig. Flicht man die Details in den Haupttext ein, ſo kann dies nur auf Koſten einer fließenden Darſtellung und einer leichteren Erfaſſung des Stoffes geſchehen. Verlegt man ſie in der Form von Noten an den Rand, ſo werden ſie leicht überſehen, um ſo mehr, da ſie meiſtens aus trockenen Citaten beſtehen, die überhaupt ſelten das Intereſſe des Schülers erregen, wenn ſie nicht durch Eingliederung in den Text Geſtalt und Leben gewinnen. Tillemont's Methode, die Details in zuſammenhängender Form an das Ende des Buches zu verſetzen, mag ſich für die auf Folianten berechnete Geſchichtsſchreibung ſehr gut eignen, nicht aber für ein kurz gefaßtes Lehrbuch. Der Verf. hat nun nach Art des Kurtz'ſchen Lehrbuches die Leit- und Kernpunkte durch fettere Schrift im Druck hervorgehoben, darauf in Petitſchrift die Details in der Weiſe folgen laſſen, daß ſie in der Regel eine Erläuterung und weitere Ausführung des Haupttextes bilden. Deshalb können ſie

um so weniger unbeachtet bleiben, als sie meistens Quellenbelege für dasjenige enthalten, was der Verf. unmittelbar vorher als das Resultat der historischen Forschung ausgesprochen hat. In diesen Ausführungen einzelner Punkte bekundet der Verf. eine ungemeine Belesenheit, eine ungewöhnliche Vertrautheit mit den Quellen und Hilfsmitteln. Um bei dem sparsam zugemessenen Raume von nur 197 Großoctavseiten die Special-Literatur mit solcher Ausführlichkeit beitragen zu können, mußte K. rücksichtlich des Stoffes etwas wählerisch zu Wege gehen. Bei der sorgfältigen Ausscheidung alles dessen, was nicht streng in den Rahmen gehört, vermißt man doch auch nichts, was zur Vervollständigung des Gemäldes nöthig wäre. In den 61 Paragraphen wird einschließlich der altchristlichen Kirchengeschichte alles vorgeführt, was irgendwie der Behandlung bedarf. Dabei finden die christliche Kunst und Poesie, die theologische Wissenschaft eine verhältnißmäßig so eingehende Besprechung, wie es bis dahin nicht einmal in größeren Handbüchern zu geschehen pflegte.

Zu unserem Referate über die Anlage des Werkes gehört schließlich noch die vom Verf. angenommene Eintheilung der Kirchengeschichte. Der geschichtliche Stoff wird zuerst chronologisch in Zeiträume (3) und Perioden (je 3, 4, 3) zerlegt, diese wiederum mit Rücksicht auf die nebeneinander fortlaufenden Grundrichtungen, welche die Bestandtheile der äußeren und inneren Kirchengeschichte bilden, nach den Materien getheilt, so daß Real- und Zeitabtheilung mit einander verbunden sind. Ganz treffend ist die zu Gunsten dieser Eintheilung in § 2 gegebene Begründung.

Die voranstehenden allgemeinen Bemerkungen über die äußere Einrichtung des Buches entheben Ref. der Mühe,

noch im Besondern auf die Verdienste desselben weiter einzugehen. Sein Urtheil ist, wie man leicht aus dem Gesagten ersehen kann, ein sehr günstiges. Dieses Urtheil glaubt Ref. eher zu bekräftigen als zu schwächen, wenn er sich erlaubt, auf einige Punkte aufmerksam zu machen, die nach seiner Ansicht einer Verbesserung bedürfen. Was zunächst die Form angeht, so ist zwar nicht zu übersehen, daß der Verf. laut dem Titel für „Studierende", d. h. für solche, die mit Eifer, Lust und Liebe dem Studium obliegen, sein Lehrbuch geschrieben hat. Indeß werden bei dem beharrlichen Streben nach Kürze die Zumuthungen an angehende Theologen mitunter zu stark. Der Verf. wird, wenn er seinen eigentlichen Leserkreis nicht aus dem Auge verliert, ohne Mühe einige Stellen herausfinden, wo nicht so sehr größere Klarheit, als vielmehr eine faßlichere Darstellung anzustreben wäre. Bei etlichen Paragraphen ist m. E. die Ausführung des Hauptthemas zu knapp und steht zur reichhaltigen Special-Literatur in keinem rechten Verhältniß. Findet man z. B. am Kopfe des Berichts über das Leben Jesu die Schriften von Renan, Strauß und Schenkel verzeichnet, so ist man zur Beurtheilung der negativen Kritik auf einige kernhafte Gedanken in dem betreffenden Artikel gefaßt; ist dies aber wegen der Kürze, der man sich befleißigen will, nicht möglich, dann scheint es gerathen, die Schriften von so destruktiver Tendenz ausnahmsweise in einer Note am Rand namhaft zu machen. Ebenso ist der dem hl. Petrus gewidmete Paragraph (S. 41) zu kurz ausgefallen. Mögen die dem Apostelfürsten zu Theil gewordenen Verheißungen und Auszeichnungen noch so bekannt sein, sie dürfen in einem Lehrbuch der Kirchengeschichte nicht vollständig unerwähnt bleiben. Auch später wird die Lücke nicht ausgefüllt, weder in § 16, wo von

der Verfaſſung, noch in § 29, wo von der Einheit der Kirche die Rede iſt. Hier ſtellt der Verf. die ganz richtige Behauptung auf, „daß der Primat“ nicht einſeitig als bloßer „Reflex der Einheit der Kirche“ (Möhler), ſondern auch als der Ausgangspunkt derſelben erfaßt werden will“ (S. 83). Allein während Möhler in ſeinen ſpäteren Schriften den Standpunkt ſeiner Erſtlingsſchrift aufgab (vergl. Patrolog. S. 859), ſcheint der Verf. davon nicht ganz unberührt geblieben zu ſein. Erwägt man Möhler's Worte: „Nach Cyprian iſt nicht die räumliche Vielheit der Kirchen allgemach in eine ſichtbare Einheit zuſammengeronnen; ſondern aus der ſichtbaren Einheit iſt ihm die räumliche Vielheit der ſichtbaren katholiſchen Kirche herausgewachſen, und der Fels Petri war nicht der letzte, der Schlußſtein in dem Einen Gottesbaue oben, ſondern der Grundſtein in der Tiefe unten“ (a. a. O.), dann dürfte § 29 eine kleine Modification erleiden müſſen.

Einige Male geſchah es, daß der Verf. zur Klarſtellung des Thatbeſtandes das Beweismaterial theils nicht gehörig verwerthet, theils nicht ausreichend mitgetheilt hat. Auf S. 116 iſt nicht klar genug hervorgehoben, daß Liberius mit dem nicäniſchen Wort nicht auch den nicäniſchen Glauben hat fallen laſſen. Nach S. 129 wäre Honorius ebenſo wie die übrigen Häupter der Häreſie von der 6. allgemeinen Synode anathematiſirt worden. Indeß ſprach die Synode in mehrern Sitzungen über Honorius und unterſchied ihn faſt immer von den eigentlichen Urhebern der Häreſie. Desgleichen unterſcheidet Leo II. ihn ganz klar von den inventores novi erroris; und daß der Papſt hierin nicht im Widerſpruch mit der Synode ſtand, vielmehr dem Spruche derſelben den richtigen Ausdruck gab, das beweist der Brief

des Kaisers, demgemäß Honorius blos als „ein Befestiger der Häresie, der sich selbst widersprochen hat" verurtheilt wurde. — Anstatt zu sagen, Heraclius habe, „durch die Briefe des Honorius ermuthigt," 638 die Ekthesis als Reichsgesetz veröffentlicht, würde es besser heißen, der Kaiser sei dadurch von Sergius ermuthigt worden. Der Grund aber, warum Sergius, der schlaue Byzantiner, die Ekthesis erst veröffentlichen ließ, nachdem die Nachricht vom Tode des Honorius in Konstantinopel angekommen war, ist leicht zu errathen, und spricht gewiß mehr zu Gunsten, als zu Ungunsten der so arg mißbrauchten vielbesprochenen Briefe. — Wenn man den Hauptpassus, den der hl. Augustin uns von dem Bekenntnisse des Cölestius hinterlassen hat, mittheilt, so darf man, um über Papst Zosimus richtig urtheilen zu können (S. 137), aus demselben Bekenntnisse den Satz: Si forte ut hominibus quispiam ignorantiae error obrepsit, vestra sententia corrigatur nicht weglassen (Aug. lib. de pecc. orig. c. 6). Außerdem bemerkt Augustinus, Papst Zosimus habe durch Fragen und Antworten den Cölestius zu gewinnen gesucht und auf Grund dieser Besprechungen, nicht Grund sämmtlicher Worte des eingereichten Bekenntnisses mochte letzterer unschuldig befunden werden. — Das Urtheil über Konstantin (S. 104) ist zu hart und durch den Brief an Alexander und Arius vom Jahr 324 gar nicht begründet. Nach S. 112 war ja Konstantin selbst über die Arianer so erbittert, „daß er sogar ihren Namen vertilgen und sie Porphyrianer genannt wissen wollte". Eusebius von Nikomedien, von dem er später die Taufe empfangen, war exilirt worden und durfte erst zurückkehren, nachdem er gehörig satisfacirt hatte.

Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß die gemachten

Ausstellungen den Werth des Buches nicht vermindern wollen. Ref. wünscht ihm die möglich größte Verbreitung und hofft, daß in einer neuen Auflage, die voraussichtlich bald nöthig werden wird, einige Mängel und Versehen in Bezug auf Inhalt und Form verschwinden werden.

Luxemburg. Peters.

7.

Aurelius Prudentius Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit. Nebst einem Anhange: die Uebersetzung des Gedichtes Apotheosis. Von **Clemens Brockhaus**, Dr. der Philosophie, a. Professor der Theologie und Pfarrer zu St. Johannis in Leipzig. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1872. X. 334. S. 8°.

Vorstehende Schrift ist eine vollständige Monographie über den ersten lateinischen Dichter des christlichen Alterthums. Sie enthält eine Untersuchung über sein Leben, eine Analyse seiner Schriften, eine Uebersetzung seiner Apotheosis, eine Darstellung seiner Theologie mit Bezugnahme auf seine Abhängigkeit von früheren kirchlichen Schriftstellern, eine Abhandlung über seine archäologische Bedeutung und über Zusammenhang und Tendenz der altchristlichen Poesie und Kunst. In dem letzten Kapitel ruht der Schwerpunkt der Arbeit. Der Verf. statuirt einen engeren Zusammenhang zwischen Poesie und Kunst im christlichen Alterthum, als es sonst gewöhnlich geschieht, und er setzt sich in dieser Schrift die Aufgabe, denselben an einem einzelnen Beispiele nachzuweisen und zu zeigen, wie die dichterischen Arbeiten des Prudentius von der christlichen Kunst seiner Zeit einerseits

abhängig ſind und wie ſie anderſeits wiederum die Tendenz zeigen, ihr und mit ihr dem chriſtlichen Leben und Streben dienſtbar zu ſein. Sein Beweisverfahren iſt im Weſentlichen folgendes. Der chriſtliche Bilderkreis, der uns in den Schriften unſeres Dichters entgegentritt, fällt im Ganzen mit demjenigen zuſammen, den auch die Ueberreſte der altchriſtlichen Kunſt, Darſtellungen auf Gemälden, Sarkophagen, Grabſteinen, Gefäſſen, Amuleten und Ringen enthalten. Dieſes bloß äußerliche Zuſammentreffen führt für ſich noch nicht zu dem erwähnten Ergebniß, da der Dichter ſeiner Bilder möglicherweiſe nicht der Kunſt ſeiner Zeit, ſondern ihrer tieferen Quelle, der hl. Schrift ſelbſt entnommen hat. Seine Gedichte weiſen indeſſen noch andere Eigenthümlichkeiten auf, aus denen das fragliche Verhältniß reſultiren dürfte. Einige Bilder ſind mit ſolcher Lebendigkeit und Anſchaulichkeit gezeichnet, ſie bieten außerdem ſo charakteriſtiſche Seiten dar, daß ihre Quelle nicht mehr die hl. Schrift, die zudem in manchen Fällen der letzteren entbehrt, ſondern eine bildliche Darſtellung geweſen zu ſein ſcheint. Von noch größerer Beweiskraft für die bezügliche Abhängigkeit ſind mehrere Tetraſtichen im Dittochäon (Diptychon). Sie weiſen ebenſo durch ihre Ueberſchrift als durch ein demonſtratives Hic auf Bildwerke hin, denen ſie zur Erklärung dienen dürften. Der Verf. will noch weiter gehen. Nach einer kurzen Auseinanderſetzung über das Verhältniß des chriſtlichen Bilderkreiſes in der Zeit der Verfolgung zu dem im vierten Jahrhundert faßt er auch noch den mit dem fünften Jahrhundert beginnenden ins Auge. Der letztere unterſcheidet ſich von den früheren durch eine reichlichere Verwerthung der bibliſchen Erzählungen und durch die ausgeſprochene Tendenz, dem ungebildeteren Volke zur Belehrung zu dienen.

Von solchen Motiven ließ sich Paulinus von Nola bei der Ausschmückung von Kirchen und wohl auch der Papst Damasus bei seinen Arbeiten in den Katakomben leiten. Der Verf. glaubt nun, daß Prudentius zur Zeit dieser Arbeiten die Katakomben besuchte und von ihnen Inhalt und Directive für seine Dichtungen empfing. „Der Zug, der jenen Papst zur poetischen, bildnerischen und architektonischen Ausschmückung dieser Stätten treibt, durchdringt auch seine Poesien und die tausendfache Sprache der Bilder, die jene Gräber belebten, hallt in seinen Gedichten wieder und macht diese absichtlich und unabsichtlich zu Interpreten jener und zu einer beredten Anweisung, ihren Inhalt zu verstehen und ihre Mahnung zu benutzen. Gemeinsam ist ihnen mit jenen Bildern der Grundgedanke, den zu verherrlichen, der, wie die apostolischen Constitutionen aussprechen, den Lazarus auferweckte, der seit vier Tagen todt war, der Tochter des Jairus und dem Sohne der Wittwe das Leben zurückgab, die drei Jünglinge aus dem Feuerofen, den Jonas nach drei Tagen aus dem Bauche des Walfisches, den Daniel aus der Löwengrube errettete und damit auch uns auferwecken wird. Gemeinsam ist ihnen der Grundzug, zu sittlicher Mahnung die Gestalten und Scenen der Schrift zu verwerthen, die Paulinus so schön bei Gelegenheit seiner alttestamentlichen Bilder ausspricht: die Genesis lehre ihn bitten, daß er kein irdischer Adam bleibe, sondern neugeboren und neugebildet, der alten Art in der Taufe sich entkleide, daß er leicht sich bekehren lasse wie Lot, um dem Feuer von Sodom zu entgehen, und nicht rückwärts sich wende, daß er wie Isaak ein lebendiges Opfer für Gott sei und sein Holz tragend unter dem Kreuze den Vater finde, daß er gleich Jakob ein Flüchtling der Welt für das müde Haupt in Christo zur Ruhe gelange, daß er vor der Welt Neigung sich bewahre gleich Joseph, daß, wie Israel aus Aegypten, er den Leidenschaften des Herzens sich entwinde,

und endlich, wie Israel nach seinem Durchzug durchs rothe Meer, in dem Pharao unterging, den Sieg des Herrn an sich preisen könne." (S. 304.)

Man wird dem Verfasser beistimmen müssen, daß die christliche Kunst wirklich einen Einfluß auf die Poesie des Prudentius ausübte. Der Beweis wurde von ihm erbracht. Eine andere Frage ist, wie weit sich dieser Einfluß erstreckte und in welchen Dichtungen er nachweisbar hervortritt. In dieser Beziehung scheint uns der Verf. zu weit zu gehen, indem er den Dichter ganz allgemein in Abhängigkeit von der bildenden Kunst und in den Dienst der Kunst treten läßt. Streng nachweisbar ist das Abhängigkeitsverhältniß nur für das Dittochäon und für einzelne Theile des Peristephanons, nicht auch für die anderen Gedichte, da die Anschaulichkeit, Lebendigkeit und Individualität der Bilder bei einem Dichter noch kaum ein Recht geben dürfte, sofort an eine unmittelbare Vorlage zu denken, wenn auch wohl eingeräumt werden mag, daß die Betrachtung der Kunsterzeugnisse geeignet war, seinen dichterischen Sinn zu entwickeln; denn die hierin liegende Abhängigkeit ist eine andere, als sie der Verf. in seinen Ausführungen vor Augen hatte. Daß die christliche Poesie mit der christlichen Kunst auch darin zusammentrifft, daß sie sich eine sittliche Veredlung und Besserung zur Aufgabe setzt, ist nach unserem Erachten wiederum nicht zu sehr zu betonen, da sich dieses Ziel von selbst versteht, sobald man, wie für das christliche Alterthum nothwendig zu geschehen hat, annimmt, daß Poesie und Kunst ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern in einem Höheren haben.

Wie hier so scheint uns der Verf. auch bezüglich der Abhängigkeit zu weit gegangen zu sein, in die er Prudentius von Tertullian setzt. Es liegt in einigen Stellen allerdings am Tage, daß der Rhetor dem Dichter vorgelegen sein muß: auch ist unbestreitbar, daß die Theologie des Prudentius über-

haupt keinen Anspruch auf Originalität erheben kann; aber es scheint uns verfehlt zu sein, sie im Ganzen oder in den wichtigeren Stücken gerade auf Tertullian als Quelle zurückzuführen, und wir glauben, daß die vom Verf. zu diesem Behufe vorgebrachten Beweise nicht Stand halten. Die theologischen Vorstellungen und Ansichten, die von ihm als tertullianisch bezeichnet werden, waren im christlichen Alterthum meist Gemeingut der theologischen Welt und Prudentius mußte sie keineswegs einem besonderen Schriftsteller entnommen haben, zumal sie diesem nicht einmal in erster Linie eigen waren. Der Verf. läßt Prudentius, um einige Beispiele anzuführen, die Vorstellung der Väter, nach der der Logos das Substrat der alttestamentlichen Theophanien war, aus Tertullian schöpfen und er schreibt diesem das Verdienst zu, sie angebahnt zu haben (S. 208). Diese Anschauung wurde aber bereits von Justin dem Martyrer ausgesprochen (Dial. cum Tryph. n. 127) und sie findet sich bei fast sämmtlichen Vätern bis zur Zeit Augustins (s. Kuhn, Kath. Dogmatik. II, 12 ff.). Ebenso zweifelhaft scheint uns der tertullianische Ursprung der Vorstellung, daß der Logos wohl von Ewigkeit im Schoße des Vaters geruht, aber erst zum Zwecke der Weltschöpfung ein persönliches Fürsichsein gewonnen habe, wenn diese überhaupt bei Prudentius anzunehmen ist, da bei der Prüfung seiner Arbeiten doch auch wohl ihr dichterischer Charakter in Betracht zu ziehen und nicht einfach der strenge Maßstab der Dogmatik anzulegen sein dürfte.

Wir haben im Bisherigen die Punkte angeführt, in denen wir mit dem Verf. nicht ganz übereinstimmen können. Zum Schluß erübrigt es uns noch zu bemerken, daß seine Schrift im Ganzen eine sehr fleißige und gründliche Arbeit ist.

Funk.

8.

Handbuch der **Universal-Kirchengeschichte** von Dr. **Johannes Alzog**, Geistlichem Rathe und Professor der Theologie an der Universität zu Freiburg i. B. Zweiter Band. Neunte vermehrte und umgearbeitete Auflage. Mit zwei chronologischen Tabellen und zwei kirchlich-geographischen Karten. Mainz, Fl. Kupferberg 1872. XII. 676. 8°.

Der vorliegende zweite Band der 9. Auflage der Alzog'schen Kirchengeschichte erschien zwar etwas später, als in dem ersten Bande in Aussicht gestellt wurde. Wir sehen jedoch dem gelehrten H. Verfasser die kleine Verzögerung gerne nach, da sie dem Buche wohl zu Statten kam. Wie eine Vergleichung dieser neuesten Auflage mit der ihr vorausgehenden zeigt, ist der vorstehende Band um 56 Seiten gewachsen. Diese Erweiterung ergab sich hauptsächlich durch die Fortführung der Geschichte der katholischen Kirche bis auf die jüngste Zeit und durch die Umarbeitung der Geschichte der letzten allgemeinen Concilien. Der Darstellung des Vatikanischen Concils und seiner Folgen sind allein 21 Seiten gewidmet; auf das Concil von Ferrara-Florenz kommen jetzt 9 Seiten, während es noch in der achten Auflage auf zwei Seiten abgethan war. Aehnlich verhält es sich mit den andern allgemeinen Synoden und die hier vorliegende Umarbeitung ist es zunächst, für die wir einige Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen.

Während der Verf. den Synoden von Constanz und Ferrara-Florenz die Oekumenicität bisher bestritt, erkennt er sie ihnen jetzt zu. Wie er S. 32 erklärt, gründete sein früherer negativer Standpunkt bezüglich des Constanzer Concils darauf, daß einem Theil seiner Decrete die päpstliche Approbation nicht zu Theil wurde; seine jetzige Anschauung aber beruht auf der Erwägung, daß „solche Defecte auch für das zweite ökumenische Concil zu Constantinopel (381) wie für das vierte

zu Chalcedon (451) bestehen und daß anderseits auch die Gelehrten in neuester Zeit sich immer bestimmter für die Oekumenicität des Constanzer Concils wegen der bedeutenderen Erfolge aussprachen." Wie unschwer einleuchtet, fällt von diesen zwei Momenten hauptsächlich das letzte ins Gewicht. Es verdiente überhaupt mehr gewürdigt zu werden; denn wenn bei der Frage nach der Oekumenicität und Nicht-Oekumenicität eines Concils Aufgabe und Leistung gänzlich außer Acht gelassen wird, droht der Lehre von den allgemeinen Concilien mit Nothwendigkeit die Gefahr, zu einer bloßen Juristerei herabzusinken, bei der es sich nur um eine äußere Form, nicht aber auch um Sache und Inhalt handelt. Wird nun bei der Synode von Constanz letztere Seite ins Auge gefaßt, so kann über ihre Oekumenicität wohl kaum ein Zweifel bestehen. Wenigstens hatte keine andere abendländische Synode im Mittelalter auch nur entfernt eine gleich große Aufgabe zu lösen und hat keine andere eine gleich große Leistung aufzuweisen wie sie, die einem verheerenden Schisma von beinahe vier Decennien ein Ende machte und die Kirche aus einem Zustande befreite, der zu den betrübendsten in ihrer ganzen Geschichte gehört.

Weniger klar liegt die Sache bei der Synode von Ferrara-Florenz. Der Verf. erklärt sich hierüber S. 60 in folgenden Worten: in Ferrara „hatten sich auf den Ruf Eugen's IV. theils von Basel theils von anderwärts 160 abendländische Bischöfe versammelt, welche seit 8. Januar 1438 das aufgelöste Basler Concil fortsetzen sollten. Am 15. Februar war auch der Papst eingetroffen und hatte die noch in Basel tagenden Väter abermals aufgefordert, ihre Versammlung innerhalb 40 Tagen aufzulösen, was bekanntlich nicht geschah. Als so auch die Aufgabe des Basler Concils: „Die Reformation" verlassen ward, und für die Verhandlungen zu Ferrara-Florenz die Union der lateinischen und griechischen

Kirche alleiniger Zweck ward, ist dieses Concil als selbstständig zu betrachten, und weil es alle Requisite der früheren allgemeinen Concilien besitzt, für ökumenisch zu halten." Eine Entscheidung dürfte hier nicht so leicht sein. Mag man auch über die damals bestehende Spaltung des Abendlandes hinwegsehen, so ist es immerhin noch sehr bedeutsam, daß der „alleinige Zweck" der Synode, die Union der lateinischen und griechischen Kirche, nicht erreicht wurde und nach der ganzen Sachlage nicht erreicht werden konnte. Die Griechen wurden seit dem dreizehnten Jahrhundert zu einer Annäherung an die abendländische Kirche nie durch das Glaubensinteresse, sondern stets nur durch die äußere Bedrängniß getrieben, wie der Verf. in der 8. Auflage mit Recht hervorhob. Die Noth des Reiches war es auch, die sie i. J. 1439 zur Union von Florenz beweg, und aus freien Stücken hätten sie den Glauben des Abendlandes niemals auch nur für wenige Augenblicke angenommen. Aus diesem Grunde darf bei Würdigung des Concils von Ferrara-Florenz der Umstand nicht betont werden, daß hier wieder eine Vertretung der Kirche des Orientes neben der das Occidentes stattfand. Die Betheiligung der ersteren war nur eine durch die Lage, näherhin durch den Kaiser Johannes VI. Paläologus erzwungene und die Synode kann in Wahrheit nur als eine Repräsentation der abendländischen Kirche in Betracht kommen, die zudem noch in der damaligen Zeit in sich selbst gespalten war. Will man der Synode unter diesen Umständen dennoch die Oekumenicität zuerkennen, so kann es nur auf Grund ihrer Berufung und Approbation durch den päpstlichen Stuhl geschehen. Der Standpunkt indessen, von dem hiebei ausgegangen wird, treibt weiter, als der Verfasser in seiner Darstellung annahm. Wird die Oekumenicität allein von den fraglichen Momenten abhängig gemacht, so fordert es die Consequenz, auch das Concil von Basel in seinem ersten Theil und so weit es in Einheit mit

dem päpstlichen Stuhl beharrte, als allgemeines anzuerkennen, und dieses um so mehr, da sich das Concil von Ferrara-Florenz selbst nur als seine Fortsetzung ankündigte und wohl kaum in dem Sinne als „selbständig" zu betrachten ist, als ob es ein völlig neues Concil wäre (s. **Harduin, Acta Conc. IX,** 698 ff.). Der Verf. dürfte daher in der nächsten Auflage dem 17. allgemeinen Concil eine größere Ausdehnung geben und die 25 ersten Sitzungen der Basler Synode zu demselben rechnen — oder aber dem Florentiner Concil die Oekumenicität wieder absprechen müssen. **Tertium non datur.**

Eine ähnliche Aenderung seiner Anschauung wie bei den beiden genannten Concilien ergab sich für den Verf. bei dem Concil von Trient selbstverständlich nicht. Doch wurde auch ihm eine eingehende Umarbeitung zu Theil. Im Besonderen ward dem der **sess. XXIII.** vorangehenden Streit über das Verhältniß des Episkopates zum Papstthum, der Frage, ob der Episkopat göttlicher Einsetzung sei oder ob die Bischöfe Sendung und Gewalt erst vom Papste erhalten, eine eingehendere Behandlung gewidmet. Die Frage führte zu lebhaften, ja stürmischen Debatten. Pius IV. legte indessen den Streit durch die Erklärung bei; „es genüge ihm, daß weder über seine noch über der Bischöfe Autorität entschieden würde; jedenfalls dürften nur solche Definitionen stattfinden, in welchen alle Väter vollständig (**unanimi consensu**) übereinstimmen" (S. 283). Es lag für den Verf. nahe, sich auf diese Erklärung bei der Darstellung des Vatikanischen Concils zu berufen, und wir glauben, seine bezüglichen Worte hier noch anführen zu sollen. „Inzwischen", sagt er S. 538 f., „hatten sich der Primas Simon von Ungarn, der 83jährige Bischof Rivet von Dijon, und der Bischof Ketteler von Mainz im Namen ihrer Gesinnungsgenossen eine Audienz bei dem heil. Vater erbeten, um ihn noch in letzter Stunde zu bestimmen, Angesichts der drohenden Gefahren die Promulgation

des Majoritätsbeschlusses zu unterlassen oder doch nach sorgfältiger Erwägung zu verschieben, bis die vollständige Lehrbestimmung über die Kirche vorliege und entschieden werden könne. Die Audienz wurde für den 15. Juli bewilligt. Es war ein großer Augenblick, als diese erleuchteten und tief erregten Prälaten dem Vater der Christenheit, dem in der Stellvertretung des göttlichen Erlösers die erhabene Aufgabe gestellt ist, Alle an sich zu ziehen, nicht aber sich zu entfremden, ihre Besorgnisse in eindringender, rührender Weise vortrugen, Bischof Ketteler sich ihm drei Mal zu Füßen warf. Doch der Papst blieb unerschütterlich, ebenso als noch der Cardinal Rauscher am 17. Juli in der Abschiedsaudienz ihm die großen und vielfachen Gefahren, welche für die Kirche aus jener Definition entstehen würden, vorstellte. Pius IX. konnte sich nicht zur Verzichtleistung Pius' IV. entschließen. Seine Antwort lautete: Die Sache sei schon zu weit vorgerückt! Darauf haben 55 Bischöfe aus Frankreich, Oesterreich-Ungarn, Deutschland und Amerika noch am 17. Juli dem Papste untenstehendes Schreiben übersandt, welches ihm am 18. Juli Morgens übergeben worden ist. In dem denkwürdigen Aktenstücke erklären diese Väter, warum sie von der bevorstehenden öffentlichen Sitzung fern blieben und erneuern ihre Abstimmung vom 13. Juli, obschon sie wußten, daß nur die Vota der wirklich Anwesenden gelten."

Wir beendigen damit unser Referat über die Umarbeitung, welche die Geschichte der allgemeinen Concilien in dieser neuen Auflage erfuhr. In Betreff des Uebrigen erlauben wir uns noch den Wunsch auszusprechen, der Verf. möchte bei der Reformationsgeschichte von Genf mit Berücksichtigung der Kampschulte'schen Monographie über Calvin eine eingehendere und genauere Darlegung der Ursachen und des Verlaufes des religiösen Umsturzes in dieser Stadt geben. Eine besondere Empfehlung seiner Kirchengeschichte dürfte überflüssig sein, da sie sich durch ihre wiederholten Auflagen zur Genüge bewährt hat.

Funk.

Inhaltsverzeichniß

des

vierundfünfzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

Seite

Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit. Linsenmann. 3

Die altchristliche Latinität und die profane Philologie der Gegenwart. Allgayer. 50

Des Origenes Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Knittel. 97

Ueber die Zahl 666 in der Apokalypse. Aberle. 139

Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit. Linsenmann. 193

Ueber den Brief Jacobi. Werner. 246

Die Würzburger Itala-Fragmente. Reusch. 345

Die Verwaltung des Kirchenvermögens in den ersten drei Jahrhunderten. Probst. 383

Ueber die Grundsätze, welche die Kirche in den ersten Jahrhunderten bei Zulassung zur Buße für die schweren Sünden und bei Ertheilung der Lossprechung von denselben verfolgte. Fechtrup. 430

Ueber Richtungen und Ziele der heutigen Moralwissenschaft. Linsenmann. 529

Bel und der Drache. Wiederholt. 554

Traum und Weissagung nach biblischer und alterthümlicher Anschauung. Werner. 597

II. Recensionen.

Acquoy, Gerardi Magni epistolae. Nolte. 320

Allies, Entstehung und Fortbildung des Christenthums. Funk. 523

Alzog, Handbuch der Universalkirchengeschichte. Funk. . . 316

Seite
Brockhaus, Aurelius Prudentius Clemens. Funk. . . . 685
Cantus ecclesiasticus sacrae historiae Passionis. Zeller. 301
Delitsch, De inspiratione scripturae sacrae. Schanz. . 301
Diöcesanarchiv, Freiburger. Funk. 674
Gérin, Les deux pragmatiques sanctions. Funk. . . . 516
Groß, Menahem Ben Saruk. Himpel. 637
A. H., Margarete Verflassen. Zieſel. 298
Kraus, Lehrbuch der Kirchengeſchichte. Peters. 678
Lerch, Das Weſen der Menſchenſeele. Zukrigl. 506
Lipſius, Die Quellen der Römiſchen Petrusſage. Peters. . 328
Mey, Vollſtändige Katecheſen für die untere Klaſſe. Linſenmann. 161
Probſt, Lehre und Gebet in den drei erſten Jahrhunderten. Linſenmann. 161
Rohling, Die Pſalmen. Himpel. 148
Scharpff, Der Cardinal und Biſchof Nicolaus von Cuſa. Funk. 180
Spieß, Logos Spermaticós. Linſenmann. 661
Spiess, De religionum indagationis comparativae vi theologica. Linſenmann. 661
Stein, Hiſtoriſch-kritiſche Darſtellung der pathologiſchen Moralprincipien. Linſenmann. 471
Strack, Prolegomena critica in Vetus Testamentum hebraicum. Himpel. 654
Vegni, L'ecclesiaste. Himpel. 304
Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts. Kober. 280
Weiß, Das Marcusevangelium und ſeine ſynoptiſchen Parallelen. Schanz. 487
Wolff, Die Aufhebung der Klöſter. Funk. 670
Zollmann, Bibel und Natur. Schanz. 283

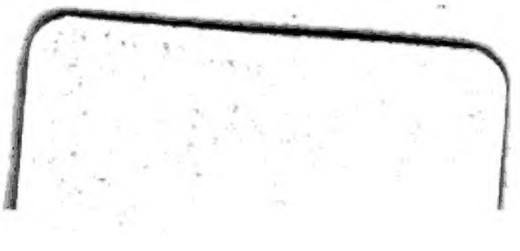
III. Literariſcher Anzeiger.

Nr. 1. 2. 3 und 4 am Ende jedes Heftes.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google